METAFIZYKA BYTU

CZYLI

BYTOSŁOWIE

Ks. Dr. Franciszek Węgier

1930

Ex Libris.
Bronislaus S.
Andrzejczyk.
St. Mary v. Orchard Lake, Mich.
March - 30 - '32.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/metafizykabytucz0000ksdr

Metafizyka Bytu

czyli

Bytosłowie

$2.80

Copyright
1930

Czcionkami i Drukiem Firmy Barć Bros., Detroit, Mich.

Suae Excellentiae

Detroitensi Episcopo

Michaeli Jacobo Gallagher

Gentis Polonae Amicissimo Spiritusque Christi Pastori

Opus Hoc Gratissimo Dicat Animo

AUCTOR

Tegoż Autora

Djalektyka. Orchard Lake, Mich., 1925

Kryterjologja. Orchard Lake, Mich., 1926

Nihil Obstat

Die 26-ta Sept., 1929.

MICHAEL J. GRUPA

Cens. Libr.

Imprimatur

† MICHAEL J. GALLAGHER

Eppus Detroitensis

Die 27-ma Sept., 1929.

METAFIZYKA BYTU

CZYLI

BYTOSŁOWIE

LIBRARY
ST. HYACINTH COLLEGE AND SEMINARY
GRANBY, MASSACHUSETTS

OPRACOWAŁ

Ks. Dr. Franciszek Węgier

Profesor Filozofji i Teologji w Seminarjum Polskiem,
w Orchard Lake, Mich.

1930

WU 11

PRZEDMOWA.

"Kiedy to w cichości sam na sam rozważałem i płaczliwe narzekania piórem kreśliłem, dostrzegłem niewiastę, o wielce dostojnem obliczu, która stanęła nademną. Oczy miała gorące i ponad zwykłą u ludzi możliwość przenikliwe, — o postawie żywej i niewyczerpanej sile, chociaż wydała się tak podeszła w latach, że nie można było przypuścić, aby w naszym była wieku. Wrost jej trudno było określić, gdyż wydawała się jużto zwykłej miary ludzkiej, już też szczytem głowy dotykała niebios, a kiedy ją wyżej podniosła, przenikała do nieba, tak iż patrzącym na nią ginęła z oczu.

Szaty jej w sposób kunsztowny były sporządzone z nitek cienkich i materji bardzo trwałej, które, jak mi to sama później wyjawiła, własnemi utkała rękoma. Ich wygląd zewnętrzny pokrył podobnie, jak to się dzieje zazwyczaj z przyćmionemi patyną czasu obrazami, jakiś pomrok mglisty zaniedbanej starości. Na ich skraju najniższym rzucała się w oczy przetkana litera Pi, na najwyższym Teta, a między temi literami łatwo było dostrzec na kształt schodów pewne stopnie, po których można było przejść od najniższej do najwyższej zgłoski. Ta jednak szata rękoma jakichś napastników została porwana, a strzępy z niej rozkradziono. Wreszcie miała ona w prawej ręce księgi, w lewej berło.

Skoro zobaczyła poetyckie Muzy, otaczające moje łoże i skargom moim podające słowa, nieco wzburzona, surowym spoglądając wzrokiem, rzecze:— "Któż to zezwolił przyjść do chorego tym nierządnym aktorkom? Przecież one cierpieniom jego żadnej nie przyniosą ulgi, lecz, co gorzej, nakarmią go słodką trucizną. Wszak to one bezpłodnemi kolcami uczuć niszczą plon dla rozumu w owoce obfity, a umysły ludzkie jeno do choroby przyzwyczaić mogą, nie zaś od niej uwolnić. Gdybyście zresztą przez swe pochlebstwa wedle swego zwyczaju kogoś z pospólstwa uwieść zamierzały, łatwiejbym to może zniosła, albowiem niebym przez to nie straciła. Lecz czyżbyście i jego, wychowanego w szkołach eleatów i akademików, chciały uwieść? Lepiej, moje Syreny, stąd odejdźcie, swą słodyczą do zguby wiodące, i moim go Muzom zostawcie, by go uzdrowiły i uleczyły."

Kiedy to zgromiony orszak usłyszał, spuściwszy ku ziemi sposępniałe oblicza i rumieniąc się ze wstydu, progi moje ze smutkiem opuścił. Ja zaś, któremu obfitość łez oczy przyćmiła, iż nie mogłem rozeznać owej niewiasty o tak majestatycznej powadze, zdumiałem się i utkwiwszy wzrok w ziemię, czekałem milcząc, co dalej będzie czynić.

Ona zaś, zbliżywszy się, usiadła na krawędzi mojego łoża i spoglądając na moje oblicze zastygłe z bólu i ku ziemi dla cierpień skłonione, w tych oto rymach nad zburzeniem mego umysłu poczęła się użalać:

"Biada, gdy rozum pogasi
Światła od wieków wrodzone...
Błąka się wtedy w ciemnościach,
Mając na oczach zasłonę,
Otoczon wieczystą nocą...
Ziemskie nim burze szamocą.

A niegdyś wolny wybiegał
Swą myślą w niebo rozwarte,
Gdzie słońca widział blask krwawy,
I na gwiazd drogi utarte
Poglądał, gdy nocy strzegły,
Lub gdy lśnił księżyc zastygły...

I badał wówczas, dlaczego
Śród blasków słońca powodzi
Wiosna się w róże przystraja, —
I czemu jesień znów rodzi
Owoc i grona obficie?
Kto rządzi tutaj tak skrzycie?..."

(Boecjusz, O Pociechach Fil., tłum. X. Dr. T. Jachimowskiego).

Poetycznie nakreślił Boecjusz postać filozofji i jej zadanie. Oczy ma "gorejące i przenikliwe"; "O postawie żywej i niewyczerpanej sile"; chociaż "podeszła w latach" — w istocie bez "wieku"; "szczytem głowy dotyka niebios tak iż patrzącym na nią ginęła z oczu."

"Szaty jej... z nitek cienkich i materji bardzo trwałej"; "ich wygląd zewnętrzny... pokrył... jak... patyną czasu... jakiś pomrok mglisty zaniedbanej starości".

Najwznioślejszą wiedzę ludzką przedstawia Filozofja, w świetlicy której, Metafizyka czyli Filozofja pierwsza, pierwsze zajmuje miejsce. Cóż dziwnego, że chociaż w spławie wieków tylekroć wzywano ją pod sąd systematomanów, tyle wytaczano przeciw niej procesów, nieraz skazywano ją na wygnanie, ona zawsze zwycięsko powracała, jawiąc się z tym samym gorejącem i przenikliwem okiem, żywą i niewyczerpaną siłą?! Dopóki iskra boskości tleć będzie w łonie rodu ludzkiego, dopóki bodaj jedno włókno serca człowieczego drgać nie przestanie szlachetnem uczuciem, dopóki gnuśna tępota nie znieczuli w człowieku doszczętnie macek na piękno prawdy, dopóki duch w ciele nie ścieleśnieje, pod naporem złowieszczego materjalizmu nie zmaterjalizuje się do cna, nie zbestwieje, dopóty Metafizyka znajdzie przytułek w gronie ludzkości i nie odpocznie w porywaniu żądnych prawdy umysłów na słoneczne szczyty bezruchu, do krysztalących źródeł pierwszych przyczyn, ponad łudzące czasoprzestrzenne wiry. "Wrodzona umiejętności żądza trawi człowieka, świadkiem rozkosz uczuć... gdy jednak, inny rodzaj wyobraźnią żyje i pamięcią, mało uczestnicząc w doświadczeniu, ród ludzki żywi się sztuką i rozumowaniem", pisał stary Stagiryta. Do czasu więc

ostracyzmy na Metafizykę. Nie trwają ponad dziesięciolecie bezkrólewia rozumu i coraz to wspanialsze gotują tryumfalne powroty.

W postaci Filozofji, którą nam naszkicował Boecjusz, Metafizykę oznacza litera teta na najwyższym skraju szaty przetkana, bo nietylko nie zniża się do mieszania i przerabiania materji, ale zatopiona w celu, w prawdzie, nie zwraca nawet oczu na kalectwa moralne, by wyszukiwać leki i prostować, chociaż pośrednio, jakby od niechcenia, może stać się kwiatuszkiem, ziółkiem cudownie leczącem. Słowem, nie jest wiedzą praktyczną (jak te oznaczone literą pi), ale poglądową, teoretyczną.

Metafizyka jednak, chociaż nader górnolotna wiedza, nie jest jakiemś pozachmurnem marzeniem, bez styczności z rzeczywistością jak sobie ją często wyobrażają; owszem, zaciekając się w najserdeczniejsze głębie rzeczy, upewnia swą trwałością powierzchowniejsze nauki: "między temi literami (pi i teta) łatwo było dostrzec na kształt schodów pewne stopnie, po których można było przejść od najniższej do najwyższej zgłoski".

"Ta jednak szata rękoma jakichś napastników została porwana, i strzępy z niej rozkradziono". Niezawodnie szaty owej cudnej niewiasty najbardziej były poszarpane w strzępy w najwyższym skraju — najkosztowniejszym. Niema chyba umiejętności ludzkiej, na polu której prowadzono zaciętsze walki, jak na terenie metafizycznym. Zadaniem naszem będzie, odnaleźć skradzione strzępy, zeszyć je razem na nowo u najzręczniejszych krawców — Stagiryty i Akwinata, a odnowioną szatą ponownie ubrać pięknie piękną niewiastę. W poszukiwaniu, zatkamy uszy na wabiące śpiewy zdradliwych Syren, różnych pobudek ubocznych, nawet przyjaźni. Jedyna Muza dostąpi posłuchu — Prawda. Wyłącznie Prawda będzie naszą wytyczną. W naszej miłości prawdy zechce łaskawy czytelnik szukać naszego usprawiedliwienia, gdyby nam przypadkowo, nie umyślnie zapewne, wyrwał się za ostry pocisk wyrazu w szturmie o strzępy szaty pięknej niewiasty.

Usiłowaliśmy w niniejszej pracy rozjaśnić najgęstsze pomroki metafizyczne. Łatwe zagadnienia — krótko, trudniejsze — obszerniej omówić i rozwałkować. Wiele z nich, jak np. podobnoznaczność lub analogję, osobowość, pierwiastek osobniczy lub ujednostkowienia, odniosłość, trzeba było oczyścić ze strupieszałej formalistyki i odnowić w nieskalanym źródle nauki Arystotelesa i Tomasza.

Inne np. różność rzeczową między istotą a istnieniem, musieliśmy bronić przeciw nowym i nibyto nowym zarzutom. Tu i tam, nie szczędziliśmy objaśnień. Jeżeli prawda na tem iście skorzystała, niech będzie za to chwała Pierwszej Prawdzie—jedynej przyczynie jasności. Jeżeli zaś gdzieniegdzie pozostały cienie, niech nam łaskawi krytycy zwrócą uprzejmie uwagę, a w miarę sił będziemy się starać jeszcze wyświetlić. Tuszymy, że i tę pracę naszą spotka życzliwe uznanie, jak poprzednie. Odczuwamy miły obowiązek uiszczenia się z długu wdzięczności względem szanownych moich recenzentów, którzy się kierowali w ocenie naszych prac poprzednich złotą myślą A. Mickiewicza: "Jeśli na obrazie jest plama, albo dziura, lada głupiec spostrzeże ją, zalety obrazu widzi tylko znawca. Ludzie dobrzy sądząc, zaczynają od dobrej strony". Takimi "znawcami" i "dobrymi ludźmi" są np: J. Chechelski S. J., który w ten sposób się wyraża

w jednem z najpoważniejszych czasopism rzymskich "Gregorianum": "Ideam suam evolvit Auctor duce S. Thoma et Aristotele, quorum principiis, maxime sibi familiaribus adhaeret. Et iam ex hoc ipso opus esset summe laudandum. Methodus scholastica auget claritatem totius operis, quae optime ibi conjungitur cum magna profunditate in pluribus quaestionibus...

Laudandus quoque Auctor quod se accinxit ad vincendam difficultatem Criticae externam, scilicet in usu linguae polonicae, cui plures desunt termini communiter recepti..... multi termini bene de novo in usum introducti, non exiguum meritum auctoris constituunt". (Gregorianum, Anno IX, Mense Martio 1928, vol. IX. f. 1.). Nasz szanowny recenzent raczył nam zwrócić (tamże) uwagę na stosunek zachodzący między naszą tezą pierwszą a ósmą. Zdawałoby się, że między niemi toczy się kółko błędne: "In prima th. infert Auctor infallibilitatem potentiae respectu obiecti formalis ex ipso conceptu potentiae. Si objectum formale sumitur hic ut reale, initio ponitur id, quod est principalis finis Criticae. Si autem hoc objectum sumitur praecisive, debet postea probari eius realitas. Haec autem realitas, quae nullibi probatur (excepta realitate obiecti conscientiae), in th. VIII assumitur ut maior argumenti pro valore reali universalium. Ut ratio maioris invocatur realitas scientiarum: Physicae, Mathematicae, etc.

Etiam in secundo argumento, ex affirmata identitate inter singulare et universale, supponitur evidenter obiectum facultatis esse ens reale. Solutio essentialis problematis in Criteriologia videtur ergo proponi, ut postulatum, cuius fundamentum et ratio saltem non satis clare indicatur" (tamże).

Należy się bezsprzecznie naszemu zasłużonemu recenzentowi bodaj krótkie objaśnienie, zwłaszcza, że wspomniane pozory kółka błędnego, kwestjonują rozwiązanie głównego zagadnienia kryterjologicznego. Jednakże, naszem zdaniem, są to tylko pozory.

Przedewszystkiem podzielamy zdanie innych poważnych myślicieli, jak np. O. Remera S. J., że kwestja nieomylności naszych władz poznawczych, może być rozwiązana poprzednio i niezależnie od kwestji realności rzeczy czyli przedmiotu — z samej tylko kształtności jego, albowiem w obrębie istoty względnej władzy leży ów przedmiot. Kwestja zaś gdzie tego przedmiotu, jest dopiero następną. Subtelnie i trafnie zauważył O. Munzi S. J., iż rzeczowość kształtności przedmiotu — przed kwestją rzeczowości jego rzeczy. Co zupełnie wystarcza na wykazanie nieomylności władz, zaatakowaną przez Kartezjusza (zob. jego sposób), Kanta itp. Oczywiście, w takim przedmiocie mieści się cichaczem i rzeczowość rzeczy; lecz władza rozbiorcza, pomijaniem uzdolniona, może na razie tę stronę pominąć. Co wtedy pozostanie nam do udowodnienia w Th. VIII, żeby móc zużytkować już realność poznania na udowodnienie realności powszechników? — Nic innego jeno, że są faktycznie niektóre nasze poznania, wiedzy, prawdziwie rzeczowe. To zaś tam udowodniamy, a nie bierzemy jako "gratis datum", a udowodniamy w dowodzie większej przesłanki: "przedmiot gatunkuje akt itd."

Więc prysło kółko błędne. Nie będziemy się dalej rozwodzić. "Intelligenti pauca". J. Chechelski dał dowody niepospolitego umysłu — więc zbyteczna ciąganąć dalej. Dodamy tylko jeszcze jedną uwagę, że mianowicie, w podobnych kwe-

stjach nie wolno zapominać, iż byt przed niebytem (zob. św. Tomasza); iż pewność przed niepewnością jak subtelnie zauważył Balmès, innemi słowy: prawda przed fałszem; iż rzeczowość przed idealnością lub rzeczowością .

Dalej: "Kryterjologja Ks. Dr. Węgra, która wyszła z pod prasy ostatniemi czasy zasługuje na bliższą uwagę i uznanie. Opracowanie przedmiotu jest głębokie i ściśle obmyślone, a przytem originalne. Obejmuje bowiem krytyczną ocenę zdań powag filozoficznych, prócz rdzennej nauki przedmiotu opartej na Św. Tomaszu z Akwinu. Pisana w języku polskim, staje się temsamem przyczynkiem znakomitym do wzbogacenia naszej skądinąd ubogiej literatury filozoficznej".

KS. MICHAŁ J. GRUPA LLD,
Rektor Seminarjum Polskiego.

"Ważne polskie dzieło wydane w Ameryce.—Mam przed sobą spory tom—410 stron, pt. Kryterjologja. Ważne to i bardzo pożyteczne dzieło ułożył i wydał ks. Fr. Węgier, dr. fil. i teol., profesor Seminarjum Polskiego w Orchard Lake, Michigan.

Każda nauka ma swój własny język, swe własne wyrażenia, z których zestawiono osobne słowniki. Także filozofja, ta królowa nauk, ma swój własny język, który wyrabiali zwolna autorzy o niej piszący. Nie odrazu powstały wyrażenia filozoficzne polskie, nie wszystkie się przyjęły.

Bronisław F. Trentowski, docent filozofji we Freiburgu, na początku 19-go wieku, — głośny jako autor, pragnął utworzyć polskie filozoficzne słownictwo. Utworzył też czyli nakuł wiele technicznych terminów, rzekomo czysto polskich, które są dzisiaj po większej części zapomniane, bo trudniejsze są do zrozumienia od terminów utworzonych z łaciny lub z greckiego.

Bo jakże zrozumieć, że jaźń jest różnojednią mysłu z umem, czem jest jednorożny dwójganiec, stnienie, błam, prawdnik, umiejętnik, sobistość, ucz, sacz, rozbierz jakiś, poznajmik, istno-stnienie? — Przesadzony puryzm Trentowskiego nie przyjął się — i słusznie.

Że jednak kryterjologja, jako nauka musi mieć własne terminy, więc Szan. Autor nakuł dość terminów z greki, łaciny, a też czystopolskich. — Objaśnia je w skorowidzu alfabetycznym na końcu dzieła. Są one dalekie od przesady, prawie zawsze szczęśliwie utworzone, odpowiadają samej rzeczy i pomagają w ścisłości rozumowania.

Rzecz naturalna, że nauka tak poważna, jak kryterjologja, nie może być pisana jak powieść, poezja, jak opis estetyczny. Ks. dr. Węgier umie jednak przemawiać i pisać stylem ożywionym, zajmującym, opisowym, — jak np. "Rzucając okiem umysłowem wstecz i obejmując treściwie całe pole zorane dotychczas w miedzach tego rozdziału (1-go) widzimy, że mniej więcej cała pierwiastkowa prawda dostatecznie została uwzględniona. Wiemy już, że poznanie polega na wizerunkowem żywotnem upodobnieniu się umysłu do rzeczy. To poczęcie przedmiotu w łonie umysłu nazywamy pojęciem. Z powodu systematycznego zabobonu obwieszczającego coraz to dziwaczniejsze "Wierzę" i gromadzącego coraz to czarniejsze kłęby chmur na słoneczny promień prawdy, należy poddać osobliw-

szemu, gruntowniejszemu roztrząśnieniu — bzdurną i zagmatwaną gadaninę i wydobyć z natłoku matactw niezduszony boski żywioł. Przeciwnikiem naszym w Tezie 15-ej jest Pytagoras, który miał powiedzieć, iż to wszystko jest prawdą, co się każdemu wydaje być prawdą".

To ostatnie wszelkiej prawdzie urągające zdanie wskazuje całą treść kryterjologji. Nie oszczędził ks. dr. Węgier Pytagorasa, wielkiego matematyka i filozofa, to też kolejno przedstawia i dowodzi, jakimi absurdami są: agnostycyzm, nominalizm, konceptualizm, progmatyzm, immanentyzm, realizm przesadny, sceptycyzm, modernizm. Przebiega przy tem całą dziedzinę filozofji i podaje historję dziesięciu systematów filozoficznych. Daleki od skorego poddania się powadze bez powodów rozumowych, kraje skalpelem krytyki nielitościwie wszystkich przeciwników prawdy, chcących uchodzić za jej nauczycieli, począwszy od Pytagorasa aż do pseudofilozofów naszych czasów. Definicje podane w dziele są zrozumiałe i zgodne z istotą rzeczy, a wiadomo jak trudno podać trafną definicję jakiej rzeczy.

System kryterjologji jest neoscholastyczny, więc dowodzenie za pomocą sylogizmów, co zachowuje od rozwlekłości a przez rozróżnianie—dystynkcję — zmusza przeciwnika do ścisłego trzymania się przedmiotu.

W ten sposób rozbiera Szanowny Autor tezę, tj. twierdzenie filozoficzne, dając przykład, jak inne tezy traktować należy, a to jest rzeczą bardzo przydatną studentom filozofji.

Czy tylko studenci filozofji odniosą z tego dzieła korzyść. Owszem, znajdzie ją każdy, kto szczerze szuka prawdy, a nie uwielbia ślepo rozmaitych nowatorów, co rzekomo, jako przyjaciele prawdy, młócą językiem słomę, z której już ani jednego ziarna nie wymłócą.

Ks. prof. dr. Fr. Węgier — przyrzucił swem pracowitem, a wybornem dziełem do polskiej filozoficznej literatury nie już cegiełkę jaką, lecz wielki kamień, na którym można poważne budować rzeczy, a do tego uprawnia Szan. Autora odpowiednie przygotowanie — zdolność, pracowitość i młodość.

(Prof. I. A. Machnikowski—w Dzienniku Zjednoczenia).

Jeszcze: K. Wachtel Ph. D. pisze w "Kurjerze Narodowym":

"X. Dr. Franciszek Węgier: "Kryterjologja, czyli Metafizyka Prawdy". Pod takim tytułem wyszło obszerne dzieło profesora Seminarjum Polskiego w Orchard Lake, pod Detroit, Mich. X. Dra Węgra (Kryterjum — sprawdzian, cechy prawdy, a więc miara prawdy). Rzecz to jest dla przeciętnego czytelnictwa, za trudna, nieprzystępna, a po prawdzie i niepotrzebna dla niego; jest to raczej podręcznik dla studjujących dziedziny filozofji i teologji. Książka bardzo gruntowna, poważna, która niezawodnie cennym będzie przyczynkiem w niezasobnej bibljografji polskiej wzmiankowanego zakresu; tem ciekawsze, iż taka właśnie książka pokazała się u nas, na Wychodźtwie: świadczy to znakomicie o autorze przedewszystkiem, jako o miłośniku nauk najwyższych wraz z tą macierzą wiedzy wszelkiej — jaką jest filozofja, a także o zakładzie naukowym, z którego wychodzi dzieło owo, boć profesorem zakładu tego jest autor. Trudno byłoby wchodzić tu w rzeczową i szczegółową krytykę książki X. Węgra;; otwarcie

wyznamy, iż specjalnych ukwalifikowań trzebaby do tego, a zresztą krytyka taka w piśmie codziennem — ogólnego charakteru byłaby nawet nie na miejscu; więc oddamy tylko uznanie ogromowi pracy, rozległym studjom przygotowawczym, gruntowności wiedzy specjalnej autora, który opierając swe opracowanie na niezrównanym Aquinacie, podaje swój podręcznik o nauce poszukiwania i poznawania cech prawdy — nie bez własnych, oryginalnych właściwości, do których należy możliwie najdalej posunięte udostępnienie przedmiotu, swoista terminalogja, czyli wprowadzenie nazw nowych i określeń, czasem może trochę niezwykłych i brzmiących dziwacznie, ale bądź-co-bądź do pojęcia rzeczy łatwiejszego przyczyniających się stanowczo: w każdym razie terminy te polskie lepsze są nam od obcych. Książkę X. Dra Węgra bardzo usilnie polecamy naszym zainteresowanym danym przedmiotem: szczególniej Duchowieństwo powinna ona zająć, a że wśród niego nie brak miłośników danej dziedziny nauk, przeto dla tych wszystkich książka ta bardzo pożądanem powinna być zjawiskiem. Również — i to przedewszystkiem, tak mniemamy — dla studentów filozofji rzecz ta przydatną być winna, przeto polecamy ją wszystkim kollegjom, seminarjom i wogóle zakładom średnim i wyższym.

Tegoż autora wyszła poprzednio już "Dialektyka". Obie książki sprowadzać można wprost z Seminarjum Polskiego, adresując: X. Dr. Fr. Węgier, Orchard Lake, Mich.

I jeszcze: "Węgier Franciszek, X. dr., profesor filozofji w seminarjum polskiem Orchard Lake, Michigan. **Dyalektyka,** 1925, str. 139. **Kryteryologja** czyli Metafizyka prawdy, 1926, str. 410.

Jest to autor z za Atlantyku, gorący wielbiciel Arystotelesa i św. Tomasza, przytem myśliciel samodzielny, umiejący obronić też swoich wobec drugich, bez względu na osoby nawet tak dostojne jak kardynałowie Mercier i Billot.....

Cały materjał umieszczony jest w 31 tezach (w Kryterjol.); dowody na nie podane są na ogół gruntowne; jeżeli zachodzą usterki, to są bez większego znaczenia". (X. A. Steuer w Przeglądzie Teologicznym, we Lwowie, 1928. T. 4). Szanowny recenzent podnosi niektóre zarzuty. Jesteśmy przekonani, że przy zastanowieniu się chwilowem (jeżeli potrzeba dłuższego — nieszczędzić czasu) sam na nie odpowie.

Słówko jeszcze o naszej terminologji. Nie rościmy pretensji do udatności każdego z naszych wyrazów. Jeśli niektóre z nich danym krytykom naszym nie podobają się, prosimy uprzejmie podać nam wzamian lepsze. Będziemy im za to głęboko wdzięczni. Literatura nasza filozoficzna przez to się wzbogaci, a łacina i greka, albo duch katolicki w Polsce bynajmniej nie straci.

Dzięki serdeczne składamy naszemu drogiemu uczniowi p. Niedźwieckiemu za udzielenie nam pomocy w drukowaniu na maszynce, tudzież czcigodnemu p. Prof. I. A. Machnikowskiemu za pomoc w korekcie.

A. M. D. G.

WSTĘP.

1 — Przystępujemy do tej części Filozofji, którą Filozof nazwał "Pierwszą Filozofją" (ἡ πρώτη φιλοσοφία), lub też "umiejętnością boską" (Θεολογική), nie bez powodu, jak zobaczymy. W istocie, pierwiastkiem gatunkującym naszych czynów, a więc i naszej wiedzy, jest przedmiot. Jakim jest przedmiot, taką okaże się umiejętność. Byt pierwszy, podkład wszelkich przyrostków istnościowych w porządku istnienia, ostateczny nieorzekalny (chyba przypadkowo) podmiot wszelkich orzeczników, oraz nieodstępne od niego oznaczenia wyniosłe, przewlekłe (transcendentalne) są tym biegunem, naokoło którego obraca się niniejsza umiejętność (περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν), nie zaś naokoło danego rodzaju bytu, następnego dokresu, jak n. p. Fizyka. Przeto słusznie ową Filozofję stawia Stagiryta na pierwszem miejscu (ἡ πρώτη φιλοσοφία),

2 — Pod innym względem zasługuje ona na miano "umiejętności teologicznej" (Θεολογική), lub boskiej. W samej rzeczy, pierwsza ta Filozofja przewierca spojoną masę doświadczenia, przenika surowiznę jednostkowości, hebluje pierwsze ujęcie, wióry wierzchnie odrzuca (co nie stanowi *tego*, co przy tem uwisło), docieka rdzeni rzeczy, totości (τόδε τι), przez co jest w stanie odpowiedzieć na pytanie szczerej ciekawości swej przyrody: *co to?* Cóż tedy pozostaje po odpadłych strużynach? Jeno *to, co jest* (ἡ πρώτη οὐσία). Wszystkie szczególniejsze dokresowości, jak takość, tu lub tam, wtedy, do tego itd. odpadły bo były poza tem, aczkolwiek przy niem. W tak wzniosłem oderwaniu, nie mamy jeno *rzecz*, ale *rzecz* mamy.

Godzi się więc ubolewać nad szyderczą wzgardą fenomenalistów i pozytywistów, u których pojęcia metafizyczne uchodzą za urojenia lub przestraszające upiory. Dają wyborny dowód niedojrzałości naukowej, tępego, ograniczonego nieprzystojnie rozumu. O czemś gadają, dysputują, twierdzą, przeczą, lecz tego, o czem rozprawiają, nie wiedzą.

To oderwanie jest ostatecznem. Po niem idzie nic. Wynik takiego oderwania znajduje się w najwyższym stopniu niematerjalności, wyzwolenia od ścieśniającego pierwiastku i przystoi wszystkiemu, co jest lub być może. Oczywiście, przystoi nie jednoznacznie, ale podobnoznacznie. Różnym bowiem istotom, różne należy się bytowanie, skoro istota istnieniu jest rzecznią bytowania. Godzi się więc w różnych przedmiotach oznaczonych bytem szukać pierwszego podobnoznacznika wedle rzeczni bytowania, i ten byt na pierwszem miejscu postawić, jako przedmiot niniejszej umiejętności, który okaże się najbardziej bezwzględnym, niezależnym od innego w bytowaniu. Z tego względu natychmiast odpadają wszelkie przypadłości i jestestwa myślowe. Nie są bowiem bytami zgoła i bez dodatku, lecz raczej "bytami bytów". Zajmują więc Metafizyka drugorzędnie, przez wzgląd na podstatę.

Zatem, zdawałoby się, że Bóg, Byt wszechstronnie niezależny będzie bez dodatku pierwszorzędnym przedmiotem Filozofji bytu. Owszem, tak też i jest, ale względem jednego wyłącznie Metafizyka, który pozytywnie swą nieograniczoną Istotę swym nieskończonym umysłem obejmuje, mianowicie, względem Boga. Dla nas nietoperzy, przystępne są tylko promienne okruchy owej olśniewającej Istoty. Potrzeba więc brać byt niezależny, którego szukamy, w swej rzeczni przedmiotu, to zn. względnie do władzy poznawczej i to naszej. Tym zaś przedmiotem jest podstata materjalna oderwana. Chociaż bowiem nasz umysł może się jeszcze wznieść o jeden szczebel wyżej i dociec samego bytu, mimoto, w *naszej* Metafizyce pierwsze miejsce należy się podstacie, gdyż byt jednemu tylko Jestestwu, oderwawczo przez nas poznanemu, jest istotą — wszystkim innym jest przypadkiem. To też pierwszorzędnym przedmiotem Filozofji bytu jest podstata, czyli ostateczny podkład mrowiących się przejawów doświadczalnych. Ponieważ zaś pierwsza

Filozofja wnioski z tak oderwanego przedmiotu stosować może nietylko do istoty pochodnej, umysłowo tylko oderwanej, ale też szczytnie do pierwotnej Istoty, rzeczowo oderwanej, stąd wynika, że Teodycea nie jest nauką odrębną gatunkowo od Ontologji ogólnej, lecz jej poszczególnym działem, i że więc słusznie Arystoteles Filozofję bytu zwie umiejętnością teologiczną lub boską.

3.— Częstokroć autorowie również jej nadają tytuł Metafizyki. Nazwa ta powstała zupełnie przypadkowo, dzięki dokonanej klasyfikacji dzieł Arystotelesa przez Andronika z Rodu, o której świadczy Plutarch, a Porfirjusz potwierdza: "Andronik z Rodu uporządkował dzieła Arystotelesa i Teofrasta podług oddzielnych traktatów, dokładając pilności, by złączyć razem pisma dotyczące tego samego przedmiotu".* A że Andronik umieścił traktaty Arystotelesa odnoszące się do przedmiotu bezmaterjalnego, **po pismach fizycznych** (μετὰ τὰ φυσικὰ) o przedmiocie zmysłowym, stąd powstała przyjęta między Scholastykami nazwa **Metafizyki.**

Czy miejsce wyznaczone *Metafizyce* przez Andronika odpowiada porządkowi upatrzonemu przez Stagirytę i czy czternaście ksiąg tejże Metafizyki tworzą jedno nierozerwalne dzieło i w tym porządku, w którym je widzimy za dni naszych, rozprawiają o tem krytycy.** Mimo to, miano Metafizyki może być zatrzymane, skoro z powodem przypadkowym łączy się motyw istotny. W samej rzeczy, dzieła Arystotelesa umieszczone po rozprawach jego fizycznych przez Andronika, traktują materjał wznoszący się ponad jakości zmysłowe, fizyczne. Powiadamy *ponad, poza* (granice), *trans,* co oznacza grecki przyimek μετὰ Stąd Pozaprzyrodna (wiedza), czyli Metafizyka. Ten właśnie powód wskazuje Akwinat, kiedy pisze: "Dicitur metaphysica, id est, transphysica, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire." (Com. in Boeth. de Trin. q. V. a. I).

4.— Z tego, co dotychczas rzeczono, przejawia się dość wyraźnie przedmiot Filozofji bytu. Wyznacza go Stagiryta jak następuje: — «Ἔστι τις ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὂν καὶ χωριστόν». (Metaph. L. X. roz. VII. nr. 5), a w księdze III, rozdz. I: «Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό.» Mianowicie, umiejętność nasza zacieka się w sam byt jako taki i rozpatruje jego pierwiastki: przyczyny, prawa, właściwości.

Zachodzi zatem pytanie, co to jest ten byt, co stawiamy za przedmiot Metafizyce? Odpowiadamy z Filozofem: «ἡ πρώτη οὐσία», czyli *pierwsza istota.* Mianowicie, to, do czego dziecko nasamprzód dochodzi w drodze przyboru, a co w drodze rozbioru zakończa rozmyślne rozpuszczenie myśliciela. Rugujemy z Metafizyki wszelkie pokosty, blichtry, powierzchowności bytnie. Przedmiotem więc tej umiejętności jest pierwsza podstata, pierwsza rzeczywistość; przeto więc podstawa wszelkiej rzeczywistości w porządku natury. Kto poznał pierwszą podstatę, rzecznika wszystkich przypadłości, poznał już wszystkie przypadłości w przyczynie ich bytniej, czyli w tym czynniku ich istności, który sprawia, że *są.* Bez rzeczonej bowiem podstaty, przypadłości straciłyby rzecznię bytu. Z siebie bowiem i z własnej przyrody nie są bytem, lecz "przybytem".

Przedmiotem zaś Metafizyki pierwszorzędnym jest to wszystko, co zgoła i bez dodatku *istnieje,* nie to wszystko, co w jakikolwiek sposób *wistnieje.* Albowiem, *co wistnieje, nie*

---

* [Porfiryusz, "Życie Plotina"].

** *W dziele uwieńczonem przez Akademję francuską, pod tytułem "Examen Critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique", Ch. L. Michelet prawie wykazawczo udowodnił odrębność niektórych ksiąg i nieszykowność obecnego porządku. W każdym razie, nie napotykamy rzeczonej nazwy w dziełach Stagiryty.*

istnieje zgoła i bez dodatku. Jeżeli więc Metafizyka (jak zresztą wszelka inna wiedza) ma omawiać prosto, bezokolicznościowo, bez zastrzeżeń, bezogródkowo, zgoła (simpliciter), należy wykluczyć z przedmiotu pierwszorzędnego Metafizyki bytności okoliczne (entia secundum quid), czyli przypadłości i zatrzymać tylko byt bez dodatku czyli podstatę pierwszą. *

W jedenastej księdze Stagiryta gromadząc w snopek swe poglądy na przedmiot Ontologji, któremi przeplata nieomal całą Metafizykę, (zob. ks. V, VI, VII), tak pisze:

«Περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία· τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητοῦνται. Καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἡ οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, κἂν οὕτω πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, καὶ τὸ ποσόν. Ἅμα δ' οὐδ' ὄντα ὡς εἰπεῖν ἁπλῶς ταῦτα, οἷον ποιότητες καὶ κινήσεις, ἢ καὶ τὸ οὐ λευκὸν καὶ τὸ οὐκ εὐθύ· λέγομεν γοῦν εἶναι καὶ ταῦτα, οἷον ἔστιν οὐ λευκόν. «Ἔτι οὐθὲν τῶν ἄλλων χωριστόν. Μαρτυροῦσι δὲ καὶ οἱ ἀρχαῖοι ἔργῳ· τῆς γὰρ οὐσίας ἐζήτουν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα καὶ αἴτια.» (Cap. I. n. 7-15).

To zn., ponieważ tu szukamy pierwiastków i przyczyn podstaty, niniejsza nauka obraca się naokoło podstaty (tego co jest). Na potwierdzenie przytacza Arystoteles cztery dowody:

1). Albowiem, jeżeli uważamy wszechbyt za całość, pierwszą częścią tej całości nieodzownie jest podstata. Przeto naokoło niej grawitować będzie pierwsza umiejętność.

2). Następnie, jakości nie są bytami bezokolicznie, jak np. przymioty, ruchy. Nie dziw wszakże, że i takie coś zwiemy bytem, kiedy nawet pozbawności i przeczenia, jak np. niebiały, nieprawy, mieniem bytu obdarzamy.

3). Pozatym, z własnej przyrody jakości odrzucają samobyt. Przeto, jeżeli są, w podsobistniącym bycie są, czyli jako przybyty. A więc ze względu na swego poręczyciela mają otrzymać uwzględnienie własne.

4). Na koniec,Stagiryta odwołuje się do powagi starszych myślicieli, którzy faktem potwierdzili jego naukę. Szukając bowiem przyczyn bytu, przedewszystkiem podstatę badali.

Zatem wiemy już z góry jakie stanowisko zająć w kontrowersji myślicieli tyczącej się przedmiotu Metafizyki: jestli nim byt, czyli podstata? P. Descoqs S. J. w swych "Institutiones Metaphysicae Generalis" pisze: "Alia controversia recens mota est a schola Lovaniensi. Contendit enim objectum metaphysicae generalis non esse ens in quantum ens, sed substantiam primam".

Cui senteniae rectissime nobis videtur respondisse P. Monaco: "Merito dici potest substantiam esse objectum metaphysicae princeps! nihilominus nequaquam videtur ipsum dici posse objectum ejus adaequatum". Ratio autem hujus ultimi eadem est quam supra dedimus contra P. De Maria: "et sane objectum adaequatum metaphysicae generalis illud est quod sub se complectitur principia omnia ac rationes illas universalissimas, quae omnibus omnino rebus conveniunt. Porro tale objectum nequit esse substantia, cum plura habeantur principia quae minime ei, sed tantum accidentibus competant." (Wstęp, rozd. II, par. 3. n. C. str. 29).

Powiadamy, mianowicie, że nie widzimy wcale przeciwstawności w powyższej kwestji, która więc nie jest kwestją (pytanie nieodzownie z dwóch członków). W istocie byt (zgoła i bez dodatku), a pierwsza podstata, to jedno i to samo. Przypadłość jest bytem także, ale nie *bez dodatku*, ale *drugorzędnie;* w takiej przeto mierze ma być w Metafizyce uwzględniona, o ile i ona bierze trochę udziału w bycie podstaty. Pocóż więc tyle hałasu naokoło niczego, pustoty? — "Et sane, pisze O. Descoqs, objectum adaequatum metaphysicae generalis illud est quod sub se complectitur principia omnia (prześlicznie!) ac rationes illas universalissimas (pysznie!), quae omnibus omnino rebus conveniunt (wspaniale!). Porro tale objectum nequit esse subtantia (A to dlaczego?!), cum plura habeantur principia

* [Ktoby chciał wiedzieć, jak pojmuje stosunek podstaty do przypadłości Stagiryta i Akwinat, niech posłucha: "Qualitas non habet quid simpliciter, sed secundum quid. Invenitur enim in qualitate quid huiusmodi. Ut cum dicimus, quod color est quid albedinis. Et hoc quid, magis est **substantiale** quam **substantia.** Propter hoc dicimus quod omnia alia praedicamenta habent rationem entis a substantia, ideo modus entitatis substantiae, scilicet esse quid participatur secundum quandam similitudinem proportionis in omnibus aliis praedicamentis; ut dicamus, quod sicut animal est quid hominis, ita color albedinis, et numerus dualitatis: et ita dicimus qualitatem habere quid non simpliciter, sed huiusmodi. Sicut aliqui dicunt logice de non ente loquentes, non ens est, non quia non ens sit simpliciter, sed quia non ens est non ens. Et similiter qualitas non habet quid simpliciter, sed quid qualitatis. (S. Th. in Metaph. I. VII, lec. IV).

quae minime ei. sed tantum accidentibus competant (na przykład?!)". Chcielibyśmy właśnie widzieć przynajmniej jedną zasadę bytnią ("universalissimam"), która wyłącznie "tamtum accidentibus competat". O. Monaco, jak i O. Descoqs kontentują się twierdzeniem.

Nie z większem powodzeniem O. Descoqs kopje kruszy przeciw O. M. de Maria S. J. Tak pisze: "Quidam vero recentiores et novatores dixerunt objectum metaphysicae esse ens quod dividitur in actum et potentiam; sed haec divisio ab eis sensu ita prorsus diverso ab antiquis intelligitur, ut tantum de ente *actu existente* accipiatur, h. e. de essentia per esse actuata, seu de ente, ut aiunt, participialiter sumpto.

Sed huic ultimae sententiae opponitur..... (itd. wyraża dalej O. Descoqs swe zdziwienie i prawie zgorszenie z powodu takiego *nowego pomysłu*)". (Tamże).

Odpowiadamy, O. De Maria S. J. w miejscu przytoczonem tłómaczy najdokładniej w świecie prawą naukę Stagiryty i Akwinata. Faktycznie, wszelka podstata (przedmiot pierwszorzędny naszej Metafizyki) *stworzona* dzieli się na "możność" i "sprawnik", czyli "potentiam et actum", różniące się rzeczowo, jak później zobaczymy. Jedna jedyna Istota jest swym sprawnikiem, istnieniem, mianowicie: Pierwsza. Więc O. Descoqs wcale nie rozumie szczerego ucznia Św. Tomasza, O. de Maria, i innych sławnych myślicieli Towarzystwa, kiedy im heterodoksję zarzuca: "sed haec divisio ab eis sensu ita prorsus diverso ab antiquis intelligitur, ut tantum de ente *actu existente* accipiatur, h. e. de essentia per esse actuata...." Ależ bynajmniej!

Po pierwsze, nie wykluczają wspomnieni autorowie bytu możliwego.

Po drugie, ich sposób pojmowania nie jest "prorsus diversus ab antiquis". Tak dzielą byt Stagiryta i Akwinat i inni ich szczerzy uczniowie. Jeżeli więc O. Descoqs pragnie czystej i szczerej nauki scholastycznej, w tym nieodwróconym jeszcze wyobraźnią kanale powinien jej szukać.

Po trzecie, O. Descoqs błędnie utożsamia byt aktualnie istniejący, z bytem imiesłowowo branym ("participialiter sumpto"). Przecież cała przepaść ich dzieli. Pierwszy, o jakiejkolwiek istocie urzeczywistnionej istotnie orzekać można; drugi, wyłącznie o Pierwszej.

Tymczasem dość. To wszystko będzie roztrząsane szczegółowo później.

Z tego, co powiedziano wolno nam ostatecznie wnioskować: Najrzeczywistsza umiejętność, jaką jest Metafizyka bytu odnosi się, jako do własnego, pierwszorzędnego przedmiotu. do najgłębszej rzeczywistości w rzeczach, do pierwszej podstaty. Wykluczony więc byt logiczny, którym się zajmuje wyłącznie Logika. Byt zaś przypadłościowy, powierzchowny, byt bytu, coś podstaty, z nią, przez nią i dla niej tylko uwzględniony. Piszemy się więc oburącz na wniosek słynnego Kard. Mercier'a, bo jest wiernym oddźwiękiem nauki Stagiryty: "L'étude la plus profonde possible de l'être réel sera donc celle de l'être substantiel. οὐσία ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη (Arist. Categ., V. B. a. a. vv.)." Przypadłości uwzględnimy drugorzędnie.*

5.— Krocząc ślad w ślad za Filozofem rozpoczniemy rozprawę o bycie w bycie czujnym, dostosowanym do naszego umysłu i za pomocą którego, możemy coś niecoś poznać z podstaty rzeczowo oderwanej, przewyższającej nasz sposób pojmowania.

Byt, oto przedmiot materjalny Metafizyki; **wzgląd bytności** stanowi przedmiot kształtny. Zatym wypada nam wykazać z kolei istotę bytu i jego ogólne oznaczenia; następnie, rodzajowe sposoby; w końcu, jego przyczyny. Stąd podział Metafizyki Bytu następujący:

Część Pierwsza—Byt.
Część Druga—Wyniosłe oznaczenia bytu.
Część Trzecia—Sposoby Bytu czyli poczety.
Część Czwarta—Przyczyny bytu.

---

*Métaph. Génér. première part. n. 11.

CZĘŚĆ PIERWSZA

BYT

ROZDZIAŁ I.

ISTOTA BYTU.

Artykuł 1: Pojęcie Bytu.

«Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὂν
καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. (Metaph. l. III. C. I.).

6.— Wszystko co wiemy, wyrażamy. Wyrazy nasze oznaczają rzecz za przyczyną pojęcia naszego. Pojęcia tworzą się w umyśle naszym przez odzmysłowienie podobizn wyobraźniowych, do których wyobraźnia dochodzi oddziaływując na działanie zewnętrznych działaczy, jestestw społem wszechświat stanowiących. Działa jeno to, co jest "operari sequitur esse". Co jest, przez sprawnik istnienia jest. Rzecznią współmierną istnienia, to istota. Dlaczego drzewo, koń, człowiek jest? Innemi słowy, skąd w przykładzie mamy trzy istnienia? Dlatego, że mamy drzewo, konia i człowieka. Dlatego, że istnienie drzewa wypływa z drzewowości, oraz do niej się współmierzy; a nie z konia i do niego; a nie z człowieka i do niego. Z tego samego powodu istnienie konia i człowieka są istnieniem konia, względnie człowieka, bo koń lub człowiek jest. Przez istnienie wprawdzie człowiek jest; ale przez człowieka istnienie jego jest **istnieniem człowieczem.** Istnienie jest przyczyną istoty uiszczającą; istota jest przyczyną istnienia istoczącą. A że umiejętności poszukują przedewszystkiem za tem, czem dana rzecz jest, następnie tylko czy jest, przeto znalazłszy to, czem rzecz jest, w tym istnym cojestwie danego jestestwa umysł się raduje, albowiem został doprowadzony (do kresu—szczęśliwości), został udobrzony (dobro= kres); może się więc już wylewać ("bonum est diffusivum sui"), czyli odpowiadać komukolwiek według jego życzenia, na pytanie: **"co to jest?"**— może mówić rzeczowo czyli rzec.

Widzimy więc jasno, że umysł dociec nie może do wspomnianej doskonałości niezależnie od działania jestestw i ich istnienia. Przez czyny więc dochodzimy do współmiernych im istot. A jak poznajemy, tak też oznaczamy. Byt zatym, od **być** pochodzi.

7. — Sam wyraz *być* bywa użyty w potrójnem znaczeniu: 1) łącznika zdania, któremu odpowiada pełnokształtna prawda lub fałsz, np. "lilja jest biała" — "lilja jest czarna". Takie *jest* znajduje się tam, gdzie samo złączenie; i jest przypadłością, jak sam umysłowy czyn

kojarzący. 2) Wykonywania podstatowego doprowodu (aktu) danej rzeczy. Oczywiście taki sprawnik może być jeno w rzeczy, z wnętrza której wytryska. Wyrazy: bytowanie, istnienie, bycie, bytność, istność to samo znaczą. Atoli, niektórych z nich używamy w trzeciem znaczeniu, jak w łacinie *esse*. 3) Samej istoty, z której istnienie wypływa. Dlaczego? Bo według czynów zwyklim mianować ich przyczyny, np. "rozum" od "rozumieć". Zatym, *bytność, istność,* dla nas często znaczą to samo, co *istota.**

8. — Cóż tedy mamy rozumieć przez wyraz "byt" pochodzący od czasownika być? Najpierw musimy zauważyć, iż to jest wyraz spojony (konkretny), to zn. zrosłokształtnie oznaczający, wyrażający kształt z podmiotem zrosły. Kształt przez taki wyraz jest po największej części oznaczony wprost, a podmiot jest współoznaczony. Atoli uwaga umysłu naszego skupić się może na podmiot za pośrednictwem sprawnika poznany i przez umysł wprost wyrażony, tak iż kształt zostanie tylko spółoznaczony. To jest tak zwane znaczenie z podłożeniem materjalnem (por. Dyalek. "podłożenie").

W pierwszem tłómaczeniu byt bierze się albo w akcie wykonawczym, albo w akcie oznaczonym. W akcie wykonawczym—jestto istnienie w swej funkcji uiszczania danej istoty w naturze rzeczy. W akcie oznaczonym zaś—jestto owo iste istnienie, jako przedmiot rozwagi umysłowej nad niem.

9. — W drugiem wyłożeniu, byt oznacza podkład, podmiot rzeczonego kształtu lub sprawnika, i opisujemy go: "To co umysł nasamprzód pojmuje i do czego wszystkie pojęcia rozpuszcza"** Albo: "To, czego czynem jest istnienie, jak żyjącego żyć".*** Albo jeszcze: "To, czemu należy się być".**** Stąd jeszcze jaśniej się pokazuje, że byt od sprawnika być pochodzi i tak się mianuje.

Artykuł II.—Różne Oznaczenia Bytu

10. — Byt w ten sposób pojęty i jakoby określony, możemy udokładnić Atoli nie dołożeniem obcej bytowi natury. Albowiem byt istotnie należy do każdej przyrody. Lecz za pomocą rozjaśnienia zawartości. Cała więc nowość dopełnienia w bardziej rozwiniętem pojęciu. Strony, sposobowości, tryby bytu rozwijające pojęcie bytu mogą wyrażać albo dany szczegół bytu, albo jakąś treść ogólną w każdym bycie zawartą.

Podług pierwszego rozwoju dzielimy byt na podstatę i różne przypadłości, jak np. wielość, jakość, odniosłość, działanie, biernia, kiedy, gdzie itd. W samej rzeczy, tak podstata, jak i przypadłość są bytami. Ale podstata jest bytem bezokolicznie, zgoła, bez dodatku, mianowicie: "byt przez siebie". Dlatego to Metafizyka uwzględnia podstatę dla niej samej. Przypadłość zaś jest "bytem przez drugie", więc okolicznie, nie zgoła i bez dodatku. Przeto dla podstaty Metafizyka uwzględnia przypadłość.

11. — W drugim sposobie rozwijania się byt może udrapować się w rozmaite dokładności pojęciowe. Wistocie, byt może być rozważany albo w sobie bezwzględnie, albo w stosunku do innego. Cecha ogólna bytu lub jestestwa

*"Dicendum, quod secundum Philosophum 5 Metaph. (text 6), esse duobus modis dicitur, Uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula; et sic ut Commentator ibidem dicit, ens est praedicatum accidentale; et hoc esse non est in re, sed in mente, quae conjungit praedicatum cum subiecto, ut dicit Philosophus in 6 Metaph. (text 6). Unde de hoc non est hic quaestio. Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera; et hoc quidem esse est in re, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis. Aliquando tamen sumitur esse pro essentia, secundum quam res est: quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiae et habitus". (S. Th. Sent. dist. VI. q. II. a. 2)].

**"Quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit". (S. Th. de Ver. q. I. a. I.); ale w tem ostatniem opisaniu bierze się byt zwłaszcza względnie do umysłu.

***"Id cuius actus est esse, sicut viventis vivere". (S. Th. de Nat. Gen. c. I.).

****"Id cui competit esse". (S. Th. Quodl. II. q. a. 3).

rozważanego w sobie, wyraża w nim albo coś dodatniego, albo coś ujemnego. Na dodatnią cechę mamy następujące wyrazy: **istota** (lub istność), **rzecz, cojestwo. Istota** nic innego nie wyraża jeno rzecznię istnienia danego bytu. **Rzecz,** to samo znaczy, co istota, rzecznia; ale podkreśla, akcentuje więcej porządek istnieniowy: jakby rzecznia uiszczona czyli to, co w porządku przyrody istnieje (ens naturae), a gdy bywa ujęte przez umysł pozwala mu rzec; a sobie, być **rzecz-oną** (zważ na łączność porządku istnienia i wysłowiania, a więc na potworność gadania bez mowy). **Cojestwo** również nie odbiega w znaczeniu od istoty, jeno kładzie nacisk na ciekawość umysłową względem niej. Pragnie umysł wiedzy. Kiedykolwiek coś przed jego oczy się nawinie, pyta: **co to jest?** Skoro przeniknie istotę owego przed-miotu, wtedy i tylko wtedy jest w stanie odpowiedzieć sobie i innym. Cojestwo zatym jest istotą jako pytanie-odpowiedź.

Na ujemną zaś bytu cechę bezwzględną posiadamy wyraz: **Jednia** (jedność, jedynka, jednota, jedno), przez który rozumiemy rzecz, jako niepodzieloną w sobie.

.....Uwaga: wyraz ten "jeden-dna-dno" pochodzi prawdopodobnie od "Jen-a-o", które również pochodziłoby od greckiego εἷς, μία, ἕν). *Atoli wyraz łaciński "unus", co w znaczeniu nie wiele się różni od "idem", pochodzi od gr.«*ἑνὸς» *(gen. od «*εἷς, μία, ἕν). *Dalej, sam wyraz «*εἷς» *jest pochodny. Epicy używają go w formie «*οἷος, οἵη, οἷον» *pierwotnie «*ἵος, ἵα», *skąd jońskie «*ἵα, ἰῆς», *miasto «*μία, μιᾶς» *To zaś «*ἵος» ***może** pochodzi od «*ἵ» *lub* ἴ—ις *(jakby nasze je(-on) i od «*ὅς» *w znaczeniu «*οὗτος=*ten". Przeto zupełnie jak nasze jedno. Webster wyprowadza «*εἷς» *od «*οἴνη»=*jedynka kostki. Czyli przeciwnie «*οἴνη» *nie od «*εἷς» *przez «*οἷος» *i «*ἵος»*? W każdym razie ten wyraz "jedno" przechowuje znaczenie zgodności czegoś ze sobą, niepodziału, nieróżności, nieinności.*

12.— W stosunku do innego, byt przybiera różne miana podług różnych kresów, w których wzgląd jego się kończy. Nie możemy pojąć jeno dwa stosunki jednego bytu do drugiego, mianowicie, rozbieżności i zbieżności. Chcąc wyrazić byt z odcieniem rozbieżności, musimy podkreślić w nim niezgodę z innym, mówiąc, że jest "aliud-quid". Na wyrażenie takiej cechy ujemnej bytu mamy zaimek "co" z przyrostkiem znieokreślającym "ś", mianowicie "coś". -

Łaciński wyraz "aliquid", w funkcji znaczenia, więcej podkreśla oddzielenie aliquid= aliud-quid. Podczas gdy nasze słowo "coś" przedewszystkiem akcentuje rezultat: znieokreślenie przedmiotu, a więc niepewność umysłu względem niego. Wistocie umysł nasz oddzielając rzecz od innej czyli wiedząc tylko, że ona nie jest tą lub tamtą, tem samem jeszcze nie wie czem ona jest w sobie, to zn. tem samem ją znieokreśla. Swój stan niepewności względem danego przedmiotu znieokreślonego stosunkiem niezgody do innych rzeczy, umysł nasz wypowiada wyrazem "coś".

13.— Stosunek rozbieżności jest tylko jeden, jak samo przeczenie. Natomiast w zbieżności tyle będzie stosunków różnych, ile kresów mogących się stykać z bytem, mieć stosunek do niego. Takim zaś kresem odniosłości bytu może zostać jeno dusza, która w swej niematerjalności stać się może wszystkiem i wszystko wytworzyć, a więc wszystek byt w dorównym jego zakresie. W samej rzeczy ściągającym i mnożącym pierwiastkiem jest

materja. Zatym, w wyzwoleniu z istego imadła—zarodek licznej jedności, albo jeśli wolisz, zjednoczonej mnogości. Dusza więc, z powodu swej szczerości, szczerą przyjaźnią wita mniejsze i większe parcelki lub drzazgi bytu i jego całość. Lecz sama dusza względem bytu obfituje w podwójne czynienie: ujmowanie i zdążanie. Ujmuje władzą umysłową, a zmierza władzą dążnościową. Umysłem umyśla, czyli przestawia do porządku umysłowego wszelkie istności, to co jest, byt. Byt wtedy, jako zwrócony do umysłu, zwiemy **prawdą**. Władzą zaś dążnościową czyli wolą, dusza chce, pożąda czegoś, zmierza do bytu. Byt tedy, jako kresujący chcenie woli, nazywamy **dobrem.** Dobro zatym nic innego nie oznacza, jeno "to, czego wszystko (albo dusza uwszystkowana) pożąda"; innemi słowy, dobro jest "bytem chcianym", jak prawda jest "bytem widzianym" (umysłowo).

Odbicie bytu na tafli umysłowej sprawia odpowiedniość bytu do umysłu; odpowiedniość przyczynia bytowi prawdę; prawda zaś, przez upodobnienie, znamionuje dodatnio poznanie, widzenie*.

Artykuł III. — Szczególniejsze Wnioski.

14.— Z powyższych wykładów wypływa, że:—

1°) Bytu właściwie określić niepodobna. Albowiem każde istne określenie składa się z rodzaju i różnicy, a otóż byt nie ma różnicy, wszystko bowiem co jest, czyto całość, czyto część, bytem jest.

2°) Byt nie jest rodzajem, ale góruje ponad wszelki rodzaj. Istotnie, rodzaj cieszy się odrębną rzecznią, aczkolwiek niewykończoną, tak, że z różnicą prawdziwie się składa. Byt zaś dzieli się jeno od niczego. Stąd również byt ponad wszelki rodzaj, żadnego bowiem rodzaju niewyłącza.

3°) Stąd pojęcie bytu jest pojęciem najogólniejszem, bo się rozprzestrzenia na wszystko, co jest. Oraz najprostszem, gdyż w niem wszystkie fałdy różniczkowe zostają zawarte, tak że weń wszystkie inne się rozkładają, a ono nie da się dalej uprościć.

Wyrażamy wprawdzie spójnie nasze pojęcie bytu. Nie przedmiotu wszakże Metafizyki bez dodatku, ale przedmiotu właściwego naszego umysłu w tem wina .... Oczywiście, pojmujemy przy pomocy zmysłów w bezpośredniej styczności ze światem zewnętrznym, gdzie wszystko złożone z materją, spojone. Znajdujemy tam kształty, ale skrócone, ograniczone, istniejące lecz nie podsobistniące. Są w podmiotach lecz nie podmiotami. Natomiast podmioty podsobistnieją, ale spójnie, konkretnie (nie bez kształtu). Stąd, kiedykolwiek chcemy pojąć coś podsobistniejącego, jako to, co jest, a więc zupełnie, musimy je pojmować i wyrażać konkretnie. Kształty zaś dadzą się pojąć przez nas jeno niezupełnie, nie jako to, co jest, ale jako to, czem coś jest, bo przez rozbiór tego, co jest, i abstrakcję pojmujemy kształty.**

---

*Por. S. Th. de Ver. q. I. a. I., i Quodl. II. a. III.

Głęboko, jak zazwyczaj Akwinat zapuszcza sondę w powody naszego spójnego pojmowania: "Dico autem aliqua praedictorum nominum (bonum, ens, et alia) perfectionem absque defectu importare, quantum ad **illud, ad **quod significandum** nomen fuit impositum; quantum vero ad **modum** significandi, **omne nomen cum defectu est; nam nomine res exprimimus, eo modo quo**

4°) Pojęcie bytu jest najjaśniejsze, albowiem jest przyczyną wszelkiej następnej pojemności, ono zaś nijakiem przedniejszem światłem nie może być oświecone (stąd zasada sprzeczności na niem zaszczepiona—najwyższym probierzem). Ale zarazem najmniej wyraziste, bo zaciera w sobie wszelkie wyróżniające znamiona.

5°) Byt jest pojęciem najpowszechniejszem. W istocie, cokolwiek jest, przecież bytem być musi. Tak uboga i subtelna treść jak owa treść bytu wciska się wszędzie i we wszystko; wężykuje wokoło wzdłuż i wszerz po całym najbogatszym zakresie, obejmującym wszelkie dodatności, a nie wykluczającym jeno dziury nicości. Stąd pojęcie bytu nazywamy przepowłóczystem, przewlekłem, wyniosłem (trascendentale), tj. pojęciem **wszystkie dodatności przeszywającem, lecz nie pozwalającem się ogarnąć przez żadną z nich** (a więc nie w mało motywowanem znaczeniu królewieckiego śniarza, czegoś "przechodzącego granicę doświadczenia, lub wyprzedzającego wypełnione (materją doświadczalną) poznanie").

6°) Byt w materjalnem podłożeniu orzekamy o każdej rzeczy **istotnie**; w podłożeniu kształtnem—tylko o Bogu, o innych jestestwach zaś **udziałowo** (participative).

Zob. pod no. 8 co znaczy byt w materjalnem podłożeniu, mianowicie: "to czego czynem jest istnienie"; a co oznacza byt w kształtnem podłożeniu, tj. "sam czyn istnienia". Natychmiast skacze do ócz, że jeżeli coś nie równa się zupełnie nicości, ale w jakikolwiekbądź sposób posiada istnienie, to przedewszystkiem, koniecznie, istotnie jest bytem, czyli tem, czyjem czynem jest być, jak śpiewać jest czynem śpiewającego. I jak bez śpiewającego nie ma śpiewu, tak też bez istniejącego nie ma istnienia; a że istnienie jest sprawnikiem podstatowym, na którym wszystkie się zasadzają (operari sequitur esse), przeto znosząc istnienie, znosisz wszystkie inne sprawniki, a więc odpowiadające im istoty również. Stąd wnosimy, że najistotniejszą istotą jakiejkolwiek określonej istoty jest byt, "to czyjem doprowodem jest być".

Atoli byt w kształtnem podłożeniu jeno Bogu przypisać możemy istotnie. Dlaczego? Dlatego, że byt tak brany jest sprawnikiem i tylko sprawnikiem. Więc może się przypisywać tożsamościowo i istotnie jeno temu jestestwu, które jest sprawnikiem i tylko sprawnikiem, którego istnienie nie jest jego częścią, ale całością i wszystkością i zupełnością; którego więc istnienie jest jego istotą i odwrotnie. Takie jestestwo oczywiście, którego istnienie nie jest mianem przez jego istotę, ale jest jego istotą, poza tem istnieniem nie posiada żadnej inności, przeto jest sprawnikiem szczerym. A że nie ma inności, w którejby istniał, jeźli istnieje, istnieje w sobie. Istnieć w sobie, pod sobą, a podsobistnieć, na jedno i to samo wychodzi. Więc byt w podłożeniu bycia nie orzeka się istotnie jeno o sprawniku podsobistniejącym, tj. o Bogu.

---

intellectu **concipimus.** Intellectus autem noster, ex sensibilibus cognoscendi initium sumens, **illum modum non transcendit,** quem in rebus sensibilibus invenit (zważ przelotnie na ścisłą odpowiedniość i łączność świata czujnego z umysłem w przeświadczeniu Filozofa-Teologa; jak wydrążałą w znaczeniu musi być kwestja pomostu wzniecona przez nowoczesnych myślicieli, kiedy, omawiając stosunek przedmiotu do podmiotu, ani mu na myśl nie przychodzi możliwość jej postawienia.....), in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed **imperfecta,** utpote **non subsistens;** habens vero formam invenitur **quidem subsistens** (nie bez kształtu oczywiście! ..), sed non simplex, imo **concretionem habens** (zrosłość nietylko z kształtem istotnym, lecz i z kształtem istnościowym, przez który **podsobistnieje,** est **subsistens).** Unde intellectus noster quidquid significat ut subsistens, **significat in concretione;** quod vero ut simplex significat, **non ut quod est,** sed **ut quo est;** et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio (złożenie, nieprostota) invenitur....." (C. G. Lib. I. c. XXX). Pojęcie więc bytu, ten wyraz **byt,** w sposobie wyrażania nie jest prosty; w rzeczni wyrażonej—prościuchny; i w zastosowaniu swojem może uiścić swą prostotę (względem Pierwszego Bytu), albo zejść niżej ze szczytu swego oderwania i wejść w złożenie, przesiąknąwszy jego składniki.]

*O każdem innem jestestwie, a więc o każdem stworzeniu, byt w podłożeniu bycia orzeka się tylko udziałowo (przeto więc przypadkowo, niekoniecznie); nie są bowiem istnieniem, ale mają istnienie, biorą udział w istnieniu. Ich istnienie więc jest istnieniem udziałowem, cząstkowem. A że nic istnieć nie może jeno to, co jest całe; z drugej zaś strony, jak widzieliśmy, w każdem stworzeniu istnienie jest tylko częścią; zatym, w każdem stworzeniu poza istnieniem znajduje się coś innego, spółczęść, mianowicie istota.**

7°) Chociaż istnienie jest czemś innem od istoty, mimoto nie jest jej orzeczeniem przypadłościowem.** Mianowicie, bycie nie jest dodatkiem w porządku istoty, jak np. jest coś innego w tymże porządku przypadłość, która dodana, ciągnie istotę do porządku istotno - przypadłościowego, do danego rodzaju bytu. Z takim przyrostkiem więc wychodzimy z linji bytu zgoła. Podczas gdy bycie (inność rzeczowa) dodane do istoty, wcale jej nie zmienia, wcale nie istoczy, lecz ją uiszcza (sprawia, że ona prawdziwie jest, nie zaś jest co innego), uskutecznia (sprawia, że ona już w skutku (w sobie), nie zaś jeszcze w przyczynie swej istnieje, skąd została wyrzucona), dopełnia, tj. czyni ją pełną siebie, tj. swoją całością (w przyczynie ta istota wprawdzie już była, lecz istniała tamże istnieniem przyczyny, zależnie, nieodrębnie, dzieląc jej doskonałość "quod factum est, in ipso vita erat"; w skutku, pod własnem istnieniem, istota istnieje odrębnie, całkowicie, bo ma już i siebie i swoje istnienie, a więc i coś innego lecz swojego).

*Zato, istota istoczy istnienie, tj. sprawia, że ono jest istnieniem tej istoty nie innej, np. człowieka nie drzewa. Taki jest sens słów św. Tomasza "quasi constituitur per principia essentiae"; mianowicie, istota podmiotniczy istnieniu i obmierza je. Wiadomo zaś, że miara, a mierzone odznaczają się jednolitością zestosowaną, jednorodnością, tożsamością porządku. Każdej więc istocie podstatowej czyli podstacie odpowiada bycie podstatowe (esse substantiale) i z niej wypływa, jako właściwość z własnego podmiotu ("quodlibet accidens proprium ex principiis sui subjecti"). To też ów wyraz byt pochodzący od czynu bycia, oznacza to samo, co wyraz pochodzący od danej istoty: "Et ideo hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia". Weźmy za przykład "człowiek" czyli "zwierzę rozumne". Co to jest człowiek? — Pewna istota, więc istota.—Skąd pochodzi ta nazwa "istota"?—Z cojestwa człowieka.—Co oznacza?—To co jest; to ot (wskazuję palcem na człowieka stojącego przedemną). Wyraz byt również to samo oznacza, lecz już nie to, co stoi przedemną jest powodem, że go tak mianuję, ale stanie jego przedemną: "Sciendum est enim quod hoc nomen Homo, imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen Ens, imponitur ab actu essendi".***

---

*Ktoby pojmował udziałowe istnienie zakończone wprawdzie, ale zakończone nie przez inność, lecz przez nic, dałby wyborny dowód niezdolności filozoficznej; straciłby pod nogami grunt rozumowy, szybując po szarych polach wyobraźni. W istocie, kończyć się niczem znaczy nie kończyć się wcale, być nieskończonym. Ale o tem będzie mowa później. Wystarczy tymczasowo zauważyć, że zdanie powyżej wyłożone jest nauką Doktora Anielskiego: "Respondeo dicendum, quod dupliciter aliquid de aliquo praedicatur, uno modo essentialiter, alio modo per participationem; lux enim praedicatur de corpore illuminato participative; sed si esset aliqua lux seperata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod **esse** divinum est **esse subsistens** et **absolutum;** de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse.—Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, **oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur;** et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius: et hoc est quod Boetius dicit in lib. de Hebdomad., quod **in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est**" (Quodilib. II. a. III)

"Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed **quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia". (S. Th. in Metaph. Lib. IV. l. II).]

***Ś. Tomasz, tamże.

W ostatecznym rezultacie, istnienie nie jest przypadłością istoty, ale jej doprowodem, jej **sprawnikiem,** jej czynem podstatowym lub stanowym (nie dzielnym!).

Uwaga: Scholastycy rozróżniają użycie wyrazu *byt* "participialiter" i "nominaliter", tj. rzeczownikowo i imiesłowowo czyli w znaczeniu "będąc" lub "będący"—*ens, entis.* Do takiego użytku język polski mniej się nadaje, niż łacina scholastyczna. Uwzględniliśmy użytek "bytu" istotowy i udziałowy, co na jedno i to samo wychodzi w stworzeniu i tesame tuż usługi nam odda.

8°) Więc **byt,** istotowe orzeczenie wszechrzeczy, oznacza wprost istotę, a istnienie tylko spółoznacza. Albowiem istota jest treścią, rzecznią wszechrzeczy; istnienie zaś—jej uiszczeniem. Atoli Metafizykę interesuje pierwszorzędnie istota podstatowa, a istota przypadłościowa tylko drugorzędnie.

15.— *Dopełnienie* pojęcia bytu: Nim przystąpimy do pierwszego twierdzenia, do rozprawy o podobnoznaczności bytu, godzi się udokładnić wprzódy nieco więcej nasze pojęcie bytu-istnienia i bytu-istoty. Istnienie, bycie, bytowanie, po łacinie "'*esse, po grecku* τὸ εἶναι (u Aryst. często τὸ εἶναι ἁπλῶς w przeciwstawieniu do εἶναι τι) oznacza sprawność, doprowód, uiszczenie, ukończenie i przeciwstawia się możności, czyli stanowi, w którym dana rzecz dopiero może być, lecz jeszcze nie jest. Zatym rzecz możebna jest bez sprawności doprowodu, uiszczenia, ukończenia. A więc nie jest wcale z siebie i przez siebie poznawalną, jeżeli prawdą jest, cośmy powiedzieli, że źródłem poznawania—doprowód; przeto możności przez stosunek do sprawników tylko są poznawalne.*

Sama więc w sobie istota nie mieści istnienia. Możemy zatem pojąć istotę bez istnienia, ale wdwójnasób: albo ujemnie, pomijając pojęciem czyli nie pojmując istnienia, a wtedy mamy rzecz obojętną na istnienie lub nie-istnienie, mamy tylko daną rzeczowość; albo w dodatni sposób, pojmując nie, wykluczając, przecząc istnienie o istocie i mamy znów w ścisłem słowa znaczeniu *możliwe.*

Pojmując daną rzecz (która więc już istnieje), ujmujemy cały jej surowiec, jakoby minerał, kruszec, metal z rudą. To też takie pojęcie (chociaż może jasne) jest najmniej przezroczyste, wyraziste—pojęcie bytu. Żadna właściwa rola poszczególnych zatłoczonych składników treści nie wybija się naprzód. Tak jak widok Piotra, brata twego, z bardzo daleka, pozwalający ci na oznajmienie nieokreślonym wyłącznie wyrazem: patrz, oto coś! A jednak, ile w tym Piotrze podporządkowanych odrębności?! Wszystkie je widzisz, ale żadnej z osobna. W tym stanie, umysł prawdziwie przed zaroślem. Rozpoczyna obławę, polowanie za istotą rzeczy "venatur essentias rerum". Zacieśnia więc obławę coraz szczelniej. Pozostawia na boku wszystko, co przy rzeczy się znajduje, a nie jest nią. Przez odpadki zacieka się w samo sedno rzeczy, co nazywamy istotą i tu jeszcze rozpoznaje właściwe role składowych czynników. Widzieliśmy już blisko-znaczniki istoty. Wystarczy nam tu zacieniować jeszcze istotę oderwaną, istotę zrosłą, przyrodę.

16.— Zadośćczyniąc ciekawości umysłowej pytającej wobec danego przedmiotu: co to jest —τί ἐστι τόδε τι? Odpowiadamy: to jest to, co jest—τὸ τί ἐστιν; i mamy w ścisłem znaczeniu istotę (ist-otę). To jest ostatni głąb rzeczy, co umysł nurtuje, pierwotne źródło wszelkich następnych w niej istności. Tą odpowiedzią uczyniono zadość umysłowi,

---

**Jednakowoż istnienie (bycie, bytowanie), a sprawność (konkr. sprawnik), a doprowód zawierają pewien odcień odrębny względem siebie. Sprawnik* ἐνέργεια *rzecz doprowadzona do swego kresu. Rzecz z niezupełności, z niedoskonałości przechodzi do całości, do doskonałości, do doprowodu lub kresowości* (ἐντελέχεια). *Rzecz lub istota w doprowodzie (in actu —*ἐντελέχεια*) czyli w sprawności* ἐνέργια *bo przez sprawnik sprawiona—istnieje, tj. stoi pod tym doprowodem, pod tym sprawnikiem (istnienie=ist-nienie—czasowanie się, trwanie, mienie się istoty istotą).*

przeprowadzono zarys na ekranie jego, wyprowadzono go z dokresowalności, z mętności do wyrazistości, odrębności, określenia, stąd istotę zwiemy również określeniem, albo też rzecznią, uwzględniając określenie (por. Djalektykę). Cóż dziwnego, że Arystoteles używa naprzemian takich wyrazów jak «τί ἐστιν» (quid), «οὐσία» (essentia, substantia), albo «οὐσία κατὰ τὸν λόγον», «λόγος» (ratio), «ὅρος» (definitio)? Dalej, ponieważ obwodem opasana rzecz rysuje się w umyśle zacieśniona szczelnemi granicami niepozwalającemi jej przewlekać się i uchodzić jego oka, uwagi, stąd wyraz «εἶδος» (species), postać.*

Jasna zatem rzecz, że taka istota (postać, wygląd, εἶδος, species) jest oderwana i nie istnieje ani istnieć nie może jeno w umyśle (por. Kryter., opinja Platona). Na jej wyrażenie Stagiryta posługuje się często wyrazem «τὸ τί ἦν εἶναι».

17.— *Jak źródłosłownie tłómaczyć ów zwrot? Gdzie powód przyczynku ἦν (czas przeszły nie dok..) od bezokolicznika εἶναι ? Różni etymologowie różne przedkładają wyjaśnienia. Trendelenburg pisze: "quoniam τὸ τί ἦν εἶναι notionem significat quae quasi creatrix menti obversans antea est, quam res ipsa, factum putamus, ut Aristoteles imperfecti formam eligeret. Alia praeterea accedit imperfecti causa. Nulla enim definitio τὸ τί ἦν εἶναι consequitur, nisi ex iis, quae per se priora sunt, repetita est, velut si quis lineam plani, planum solidi terminum dixerit, huius definitionis notae ex iis, quae posteria sunt, manaverunt (planum enim lineam sequitur), ut τὸ τί ἦν εἶναι ab eius modi notitia alienum sit" (Rhein. Museum, 1828). Pierwszeństwo idei rzeczy nad jej urzeczywistnieniem byłoby powodem owego czasu przeszłego, albo podkreślenie niemożliwości określenia istoty przez jaśniejsze od siebie pojęcia.*

*Schwegler podaje potrójne tłómaczenie: 1) ów czas przeszły oznaczałby pierwszeństwo ideowe; 2) ów czas przeszły wyrażałby ustawiczność, niezmienność, ujemną wieczność istoty; 3) w końcu miałby to być skrót zdania ułożonego z czasu teraźniejszego i przeszłego, niby odesłanie jak w cytatach (Arist. Met. IV.). Nie odczuwamy żadnej ważkości w trzeciem przypuszczenia. Natomiast dwa pierwsze uważamy za prawdopodobne. Zeller zachwala drugie tłómaczenie: sens ustawiczności.***

Po największej części Stagiryta używa tego ἦν z rzeczownikowym bezokolicznikiem εἶναι i z orzeczeniem tego εἶναι w celowniku ze znaczeniem dzierżawczem, np. «τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ....τὸ τί ἦν εἶναι καλλίᾳ.»; «τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ ὃ λέγεται καθ' αὑτό. Οὐ γάρ ἐστι τὸ σοι εἶναι τὸ μουσικῷ εἶναι· οὐ γὰρ κατὰ σαυτὸν εἶ μουσικός.»***; *a pod następnym numerem:* «Ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λεγοντί αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ. Ὥστ' εἰ τὸ ἐπιφανείᾳ λευκῇ εἶναι ἐστι τὸ ἐπιφανείᾳ εἶναι λείᾳ, τῷ λευκῷ καὶ λείῳ εἶναι τὸ αὐτὸ καὶ ἕν.» ****

Atoli znajdują się miejsca, w których Arystoteles używa dopełniacza, lecz rzadko; zdaje się dwa razy: Met. L. VI. c. VI. n. 11., *i c. VII. n.* 5. «Εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν.» *Znaczenie z pewnym odcieniem, tosame. Mianownik niekiedy napotykamy*****jedni przekładają na celownik (jak np. Bonitz); drudzy, jak Shwegler, dla powagi Aleksandra, wolą biernik.******

Używa Arystoteles czasu przeszłego pono w sensie aorystu (którego czasownik εἶναι nie ma) na oznaczenie tego bytu, co przez oderwanie umysłowe przeszedł w wieczność ujemną pojęcia (por. Kryter. rozdz. o powszechnikach), oddzielony od warunków przestrzen-

---

**Nie wiadomo dlaczego Polacy wzięli z niem. "Gattung" wyraz gatunek, wcale nieudatny i powszechnie go używają na wyrażenie powyższego pojęcia. Wyraz postać podatniejszy. To samo wyraża ze strony przedmiotowej lub przyczynowej, co «εἶδος» lub "species" ze strony podmiotowej lub odbiorczo-czynnej. Atoli wygląd byłby najstosowniejszy. Żałujemy, że nierozsądny zwyczaj skrócił znaczenie owego wyrazu.*

**(Ph. D. Gr. II, str. 146, zob. też Waitz, Org. II; Ritter i Preller, Hist. Ph.; Neberweg, Gr. D. Gesch, der Ph.; Bonghi, Met. d'Arist. XXIII; Aless. Casalini, Le Categ. di Aris. lib. I, n. 8).

***(Met. l. l. IV. c. 18. n. 5).

****(Met. l. l. VI. c. IV, n. 3).

*****(Met. L. VI. c. IV.).

******(Por. A. Casalini, m. p. str. 69).

nych i czasowych jednotnika. Takie pojęcie, do znaczenia ustawiczności, może dołączyć znaczenie pierwszeństwa ideowego (pierwszeństwa sztuki względem dzieła sztuki; idea w ścisłem znaczeniu ma pierwszeństwo przyrody i może mieć czasu nad dziełem sztuki). Zatym, wykłady Trendelenburga a Schweglera i Zellera pozwalają się sprowadzić do jedności.

Prantl tłómaczy przez zwyczaj używanie tego czasu przeszłego, a motywuje się Arystofanesem, u którego takie pytanie, jak «τοῦτο τί ἦν τὸ πρᾶγμα ;" odnosi się do teraźniejszości.

Cóż tedy oznacza τὸ τί ἦν εἶναι ?—Nic więcej jeno istotę każdej rzeczy. To, co umysł w każdej rzeczy ujmuje i widzi, kiedy ją z niej wyciąga i do niej ciągnie orzekając bezokolicznie, wprost «ἁπλῶς». Jestto więc pojęcie (przedmiotowe) rzeczy, rzecznia rzeczy.

Wiadomo, że Arystoteles pojmuje powstawanie, płodzenie przyrodne na sposób powstawania, wykonu dzieła sztuki. Jak np. nadając tej materji (ὕλη), mianowicie, temu woskowi, tego kształtu kwadratowego lub okrągłego, powstaje ten przedmiot, czyli ta świeca; tak też ta lub owa rzecz przyrody np. róża zaczyna być tą różą przez to, że to nasienie swą żywotną siłą wciska w tę materję ten kształt, który odpowiada temu ideowemu wzorowi Artysty. Kształtowanie (ἐνέργεια) tej materji przez ten kształt (ἐντελέχεια) jest przyczyną bycia temu przedmiotowi. Istoczenie więc tej materji przez ten kształt jest przyczyną temu przedmiotowi jego uiszczenia, zupełnie jak w sztuce.

"Η δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. Ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμαφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσία ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν." (Nat. Ausc. lib. 1, c. 7. n. 16). Tylko, że w sztuce przygotowujemy materję, która w przyrodzie «ὑπάρχει οὖσα». Ponadto materja ze siebie zawsze do czegoś, albowiem przez inny kształt, inna materja. «Ἔτι τῶν πρὸς τι ἡ ὕλη· ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη.» (ibd. lib. II. c. II. n. 11). Więc ze siebie materja jest tego przedmiotu niczem, nie jest tym przedmiotem, ale jest tym przedmiotem przez ten kształt. Kształt zaś rolę kształtu odgrywa w kształtowaniu tej materji. Kształtowanie wiszczające ten przedmiot sprawia, że ten przedmiot jest. Ten przedmiot, czyli zrosłokształt jest to, co nazywamy pierwszą istotą, albo to co jest τόδε τι. Przeto w zrosłokształcie rozpoznajemy podkład (materję, ὕλη), która sprawia, że ten zrosłokształt podsobistnieje, stoi, istnieje niezależnie od innego, nie wistnieje (jest χωριστόν, niezawisły); następnie kształt, rzecznię istnienia temu przedmiotowi, to co oderwanie pojmujemy jako οὐσία, a co z pierwszeństwa swego ideowego względem przedmiotu Stagiryta zwie τὸ τί ἦν εἶναι : co więc przedewszystkiem pojmujemy, jeżeli do wiedzy rzeczy przychodzimy, mianowicie, do poznania przez przyczynę, bo ta istota jest przyczyną bycia, jak dusza przyczyną życia.

«Τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστιν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτων ἡ ψυχή.» (de Anima. lib. II. c. IV).

Ten kształt więc nie jest χωριστὸν (czysty, niezawisły) ἁπλῶς (bez dodatku, bezokolicznie), ale λόγῳ (umysłowo, ratione). To, co jest χωριστὸν ἁπλῶς jest cały przedmiot, zrosłokształt (po oderwaniu całkowitem). Rzecznią podsobistnienia temu przedmiotowi—to ὕλη; οὐσία jest jemu rzecznią istnienia. Istnienie więc tego przedmiotu wypływa z wypełniającej się funkcji kształtu tego w tej materji; a podsobistnienie wypływa z tego podkładu kształtowanego, i przez kształtowanie swe istniącego.

Mamy już akuratne pojęcia bezokolicznościowego istnienia, τοῦ εἶναι ἁπλῶς i tego, co bezokolicznie istnieje, τόδε τι, lub ἡ πρώτη οὐσία, albo jeszcze byt τὸ ὄν. Chociaż więc nie możemy powiedzieć, że istnienie stanowi istotowo byt, ten przedmiot zrosłokształtny, konkretny, jednakowoż istnienie zawsze i nieodstępnie mu towarzyszy, jako jego przyrodzony wypływ. Stąd bytność (lub istność, istota), wyraz oderwany od zrosłokształtu byt (którego znaczenie również jest pochodne od bezokolicznika być) oznacza rzeczywistość pojętą lub pojęcie (przedmiotowe) rzeczywistości; a byt oznacza tę samą rzeczywistość, lecz zrosłokształtnie, z istnieniem sobie odpowiadającem.*

*Uwaga: Nie odnosimy tu przysłówka zrosłokształtnie do związku istoty z istnieniem, lecz do istoczenia materji przez kształt. Tak więc jak bytność jest czemś bezwzględnem,

ROZDZIAŁ II.

PODOBNOZNACZNOŚĆ BYTU.

ARTYKUŁ I.

Podobnoznaczność Wogóle

18.—Uwagi wstępne: Najwybitniejszym naszym przeciwnikiem w niniejszej tezie—to subtelny Duns Szkot. Przypuszczamy tu, że każdy czytelnik ma już pierwsze pojęcie jasne z Djalektyki (por. Djalek. n. 31 i nast.) o podobnoznaczności jednej i drugiej. Mamy zaś na myśli podobnoznaczność stosunkowości właściwą. Jednakowoż, z powodu ważności pierwiastkowej i doniosłości tej istej kwestji w całej dziedzinie Metafizyki, a więc wszystkiej Filozofji i Teologji, oraz z powodu jej wewnętrznej zawiłości i zewnętrznego zawikłania, narzuca się samorzutnie zniewalająca potrzeba przypatrzenia się zblizka owej zagadce, i w ten sposób sprecyzować ją i do pojęcia jasnego dodać dokładność i wyrazistość. Zwłaszcza, że wiele podręczników roszczących sobie pretensję do miana Metafizyki tę kwestję cichaczem przepuszcza, jakoby drugo..... trzecio..... dziesięciorzędną (czyż może być uważaną w Metafizyce za drugorzędną kwestja tycząca się samego trzewa bytu, jego jasnego i dokładnego pojęcia?!). Drugie, traktują wprawdzie o podobnoznaczności, ale nader powierzchownie. Narzekał na to, swego wieku, słynny a subtelny Kard. Kajetan.* Powody biadania jego wzrosły w naszej dobie. Przeto więc, w miarę sił naszych, będziemy się starać oczyścić z gmatwaniny pojęcie podobnoznaczności wogóle, a podobnoznaczność bytu w szczególności, i do szczerej nauki Stagiryty i Akwinata wrócić, przy pomocy prawych ich zwolenników, bez niewolnictwa wszakże.

---

niezawisłem (od innego), niesterczącem (w innem), lecz podsobistnem, χωριστὸν umysłowo; tak też byt (to, co nazywamy bytem zgoła, bezokolicznie, bez dodatku) jest czemś bezwzględnem, niezawisłem, niesterczącem, lecz podsobistniącem, χωριστὸν w istnieniu czyli rzeczowo. Na to mamy jeszcze wyraz *podstata*. Podstata więc, a istota lub byt albo bytność rzeczowo się nie różnią. Nie możemy się więc solidaryzować z Kard. Mercier piszącym: — "La substance première, τόδε τι, comprend une quiddité et l'acte d'existenc. — Cet être subsistant que nous avons appelé avec Aristote la substance pre mière, enveloppe dans son concept: un élement quidditaif, ce que la chose, l'essence, ou si l'on veut, l'être essentiel; et un élément complémentaire, l'existence, ou si l'on veut, l'être existentiel". (Métaph. Génér. 7 éd. p. 25). Naszem zdaniem, "la substance première n'enveloppe point, mais développe l'existence".

*"Invitatus et ab ipsius rei obscuritate, et a nostri aevi flebili profundarum literarum penuria (lepsze dziś stosunki?!.), de nominum analogia in his vacationibus tractatum edere intendo. Est quidem eius notitia **necessaria**, adeo, ut sine illa **non possit metaphysicam** quispiam **discere, et multi** in **aliis scientiis** ex eius **ignorantia errores procedant.** Quod si ullo usquam tempore accidit, hac aetate id evenire clara luce videmus, dum analogiam, vel indisjunctionis (jednoznaczność), vel ordinis, vel conceptus praecisi unitate, cum inaequali participatione constituunt. Ex dicendis namque patebit opiniones hujusmodi a veritate (quae ultro se offerebat) per abrupta deviasse". (Op. de Nom. Anal., c. I.).

19.— Podobnoznaczność wogóle opiewa znaczenie podobne. Dotyczy więc wyrazów i pojęć, których przyrodą jest oznaczać rzeczy (por. Kryterjologję). Podobieństwo zaś tyle znaczy, co jedność jakości odrębnych kresów. Zawiera więc zbieżność lub styczność i rozbieżność; wiadomo bowiem, że jedność w jakości sprawia podobieństwo, tak jak jedność w podstacie daje tożsamość, a jedność w ilości—równość.* Ponieważ jakość tkwi w podmiocie, jeżeli podobieństwo nie dorównywa tożsamości jako takiej, przypuszcza więc rozbieżność podmiotów.

W trójnasób podobieństwo orzekamy o tych podmiotach: podług wszechstronnie tejsamej dojętości (doznania), podług więcej tych samych aniżeli nietychsamych dojętości (doznań), podług jednej jakości.

«Ὅμοια λέγεται τὰ τε πάντῃ ταὐτὸ πεπονθότα, καὶ πλείω ταὐτὰ πεπονθότα ἢ ἕτερα, καὶ ὧν ἡ ποιότης μία». (Arist., Met. L. IV. c. IX. n. 6).

Ale podobieństwu, jako takiemu, poświęcimy później osobny artykuł. Obecnie zastanowimy się nad niem pod względem podobnoznaczności dwu lub więcej wyrazów biorących udział w jednem i temsamem omianowaniu, w jednej i tej samej jakości lub kształcie. Ale już sam udział w jednym kształcie może być trojaki, a stąd i podobieństwo albo podobnoznaczność.

*Są niektóre rzeczy sobie podobne i tak zwane, bo uczestniczą w tymsamym kształcie nietylko wedle jego rzeczni, ale podług tego samego stopnia tego kształtu również. To jest najdoskonalsze podobieństwo, dochodzące do równości w podobieństwie. Tak np. są podobne dwie lilje pod względem białości, niewiasta mężczyźnie w człowieczeństwie.***

Następnie rzeczy są podobne sobie, bo uczestniczą w kształcie rodzajowo lub gatunkowo tymsamym, ale nie tego samego napięcia. Tak np. jest podobna twarz blada do twarzy białej; tak też rozmaite złota odmiany są sobie wzajemnie podobne. Oczywiście, tu już mniej doskonałości w podobieństwie.

*W końcu, jeżeli dwa jestestwa uczestniczą w jednym kształcie, który w nich nie posiada ani jedności gatunkowej, ani jedności rodzajowej, wtedy jedyna styczność dla nich możliwa jest styczność stosunku, żadnej zaś bezwzględnej rzeczni lub istoty, τὸ τί ἦν εἶναι. Powód jawny, brak tej samej dodatniej, przedmiotowej doskonałości wspólnej. Chociaż bowiem wtedy możemy się zdobyć jeszcze na jeden i ten sam wyraz słowny, wspólny obydwom jestestwom, jednakowoż owemu wyrazowi nie odpowiada żadna samoistna jednia przedmiotowej rzeczni nawet umysłowo przyciętej. Ta jednia więc jako taka, stoi cała po stronie umysłu porównującego, którego porównania i jedności z niego wypływającej rzeczywistość tylko podwaliny zakłada, mianowicie, stawia dwa lub więcej odrębnych kresów, materjał do poczynania porównawczego umysłu. Porównując tedy, umysł wynajduje, że jedna rzecz do drugiej stoi w pewnym stosunku, np. znaku do oznaczonego, przyczyny do wyniku i t. p.****

Oto trzecie podobieństwo, najniższe. Na to podobieństwo stworzył Bóg człowieka: "Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze". (niewiastę zaś stworzył na pierwsze wspomniane podobieństwo: "Uczyńmy mu pomoc podobną do niego").

20.— Na tych podobieństwach uzasadnia się podobnoznaczność, która nie jest niczem innem jeno znaczeniem podług podobieństwa, odpowiedniości, stosunku, proporcji. Namacalna więc tożsamość podobnoznaczności ze sto-

---

*"Sicut dicit Philosophus, unum in subtantia facit idem, unum in quantitate aequale, unum in qualitate facit simile." (S. Th. D. XIX. q. I. a. I).

**Możnaby również powiedzieć, że Bóg Syn w ten sposób jest podobny Ojcu, jako zrodzony czyli pochodzący od Niego w przyrody podobieństwo (tu nawet tożsamość). Stąd Chrystus powiada: "Ja i Ojciec jedno (a nie jednym) jesteśmy". (św. Jan. X. 30).

***Tak się mają wszystkie różnoznaczne przyczyny (aequivocae) do swych wyników, nie wyrównujących doskonałościom owych przyczyn. Każdy bowiem działacz wedle kształtu swego działa

sunkiem. To, co Grecy nazywają ἀναλογία, Łacinnicy tłómaczą przez proportio. Mamy na to świadectwo M. T. Cycerona (De Univers. n. 12) i świętego Augustyna (De Mus. l. I. c. 12.) — "Quod graece ἀναλογία latine comparatio proportiove dici potest". — "Graecum nomen ἀναλογία nostri quidam proportionem vocaverunt, quo nomine utamur si placet. Non enim libenter, sed necessitate, graeca vocabula in latino sermone usurpaverim (i my nie libenter używamy słów greckich, dlatego posługiwać się będziemy słowem podobnoznaczność, chociaż właściwsze byłoby słowo doznaczność ale mniej zrozumiałe)".

Jakże określimy podobnoznaczność? Jeśli podobnoznaczność jest to samo co stosunek, styczność, zetknięcie, zestawienie, porównanie, odrazu da się zauważyć źródło znaczenia jej matematyczne. Tyle znaczy co równomierność (proportio). A równomierność, proporcja, jak już samo słowo wskazuje, opiewa mierność bez reszty jednej rozciągłości przez drugą. Kiedy, mianowicie, dana rozciągłość obrana za miarę, przystosowana do innej raz po raz wyczerpuje ją zupełnie i dorównie (to samo można powiedzieć o liczbach), powiadamy wtedy, że owa mierzona rozciągłość jest mierna, a stosunek jednej do drugiej wedle równości razowej lub wielokrotnej zowiemy spółmiernością lub równomiernością. Z czego wynika, że ta miara jak mierzone są jednorodzajowe, rodzaju rozciągłości. Nadto, że mierzenie jest pewnem porównaniem, zestawieniem, stosunkiem. Z rodzaju rozciągłości lub ilości przeniesiono słowo równomierność, zestawienie, stosunek na inne rodzaje jestestw.*

Zwiemy więc stosunkiem, zestawienie na pewnej podstawie dwu jakichkolwiek jestestw. I tak przenieślim słowo wprzódy matematyczne (początowe) na znaczenie wyniosłe, metafizyczne, mianowicie, oznaczając niem ustosunkowanie, odpowiedniość jakichkolwiek bytów lub ich składników np. materji i kształtu.** Nie bez powodu wszakże. Tak bowiem jak mierzymy rozciągłość przestrzenną, ilość materjalną, tak również mierzymy rozciągłość siły, ilość jakości; oraz podług tych dwu miar uznajemy lub odmawiamy danym podmiotom odpowiedniej doskonałości.***. I t

---

i coś ze swego, piętno swoje w wyniku pozostawia (co jest właściwie podkładem tego ostatni najniższego podobieństwa), ale to piętno, wynik rzeczowych przyczyn, a przyczyny nie zlewają się w żadną samoistną jednię, ani rzeczową, ani przedmiotowo-umysłową. Jedynie umysł (z p rody swej rozbiórczo-porównawczy) zbija w jednię kształtu dwie inności ujęte wedle danej powiedniości stosunku. Przed jednością, umysł ujmuje wpierw (przynajmniej pierwszeństwo przyrody) rzeczowe kresy, które są odpowiednie, ale nie jako odpowiednie jeszcze. Dopiero, równawszy je, znajduje pewną odpowiedniość jednego do drugiego, którą natychmiast omianowuje podług kresu kończącego porównanie.

*Proportio, proprie loquendo, nihil est aliud quam habitudo quantitatis ad quantitatem quod aequalis sit una alteri, vel tripla; et exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cuiuslibet ad rem alteram proportio nominetur; sicut dicitur materia esse proportionata forme in quantum se habet ad formam ut materia eius, non considerata aliqua habitudine quantitatis; et similiter intellectus creatus est proportionatus ad videndum divinam essentiam, in quantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad formam intelligibilem; quamvis secundum quantitatem habitudo tutis nulla possit esse proportio, propter distantiam infinitam." (De Verit. Q. VIII a. I ad

**Analogija (z greckiego: ana, znowu i logos, słowo, znaczenie), wyraża stosowność, bieństwo, lub równość pod pewnemi względami jednej rzeczy z drugą". (Encykl. Powszechna, szawa, 1859, t. I. str. 718).

***Est autem duplex quantitas: scilicet dimensiva, quae secundum extensionem considerat et virtualis, quae attenditur secundum intensionem: virtus enim rei est ipsius perfectio, secundum illud Philosophi in 7 Physic. (com. 25): Unumquodque perfectum est quando attingit propriam tuti. Et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae p tionis. Utraque autem quantitas per multa diversificatur; nam sub quantitate dimensiva cont longitudo, latitudo et profundum et numerus in potentia. Quantitas autem virtualis in to tinguitur, quot sunt naturae et formae; quarum perfectionis modus totam mensuram quan facit". (De Verit. q. XXIX. a. III; zob. również Com. in V. Met. l. 18.).

jak mamy w rodzaju rozciągłości stosunek prosty i złożony, czyli stosunek i stosunek stosunków, mianowicie, stosunkowość, w ten sam sposób przywłaszczamy ów pochodnik innych rodzajów jestestwom.

Tę prawdę Filozof stawia w rzędzie namacalności pospolitego rozsądku: «Τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ (liczebnika liczącego, ilościowego) ἴδιον, ἀλλ' ὅλως ἀριθμοῦ (przepowłóczyście branego). ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις (przynajmniej). (Eth. Nicom. I. V c. III n. 8)

Akwinat zaś, wyjaśniając Stagirytę, pisze: "Proportionalitas non solum invenitur in numero unitatum qui est numerus simpliciter, et hic vocatur numerus monadicus; sed universaliter invenitur proportionalitas in quibuscumque invenitur numerus (ogólnie brany). Et hoc ideo quia proportionalitas nihil aliud est quam aequalitas proportionis; dum scilicet aequalem proportionem habet hoc et illud ad illud. Proportio autem nihil est aliud quam habitudo unius quantitatis ad aliam. Quantitas autem habet rationem mensurae: quae primo quidem invenitur in unitate numerali, et exinde derivatur ad omne genus quantitatis (miary), ut patet decimo Metaphysicorum. Et ideo numerus primo quidem invenitur in numero unitatum: et exinde derivatur ad omne aliud quantitatis genus quod secundum rationem numeri mensuratur". (L. V. l. V.). W podobny sposób wyraża się Akwinat w innych miejscach. Tak uczył go jego własny mistrz, Albert W., za nim poszli św. Bonawentura, Kajetan i wielu innych.

1.— Dla gruntowniejszego jednak zrozumienia rzeczy, oraz w celu uwolnienia św. Tomasza od zarzutu sprzeczności ze sobą i uchronienia jego nauki od fantazyjnych połowicznych komentarzy zauważyć należy, że poza dziedziną matematyki bierzemy proporcję czyli stosunek w dwojakiem znaczeniu, ścisłem i szerszem. W ścisłem znaczeniu opiewa—dwu ilości (rozciągłej i napięciowej) zestawienie wedle równości lub określonego nadmiaru. W szerszem znaczeniu zestawienie dwu kresów jakichkolwiek (bez podstawy określonego wymiaru). Stąd św. Tomasz powiada raz, że nie może być stosunku między Bogiem a stworzeniem;* drugi raz przeciwnie—że stosunek zachodzi tamże.**

Niema więc tam żadnej sprzeczności, bo Doktor Anielski bierze stosunek raz w ścisłem znaczeniu, raz w szerszem, co każdy łatwo zauważyć może.

W końcu jeśli stosunek przebiega cały zakres znaczenia porównania lub zestawienia (prawda pospolitego rozsądku), widzimy zaraz, że, jak nie można porównać rzeczy zupełnie nierównych i zupełnie równych, tak też między niemi nie może zachodzić żaden stosunek. Innemi słowy, zupełna tożsamość albo zupełna rozbieżność nie przyjmują stosunku. Któż kiedy porównał np. białość brzozy z aniołem, albo białość z zielonością w barwie, pytając np. co jest bielsze czy brzoza czy anioł (rozbieżność), albo co jest bardziej barwiste, białość czy zieloność (tożsamość w rodzaju)?***

---

*"Dicendum, quod quamvis non possit esse aliqua proportio creaturae ad Deum, tamen potest esse proportionalitas;" (De Verit. q. III. a. I ad 7, i indziej np. tuż w q. II a. 3 ad 4).

Dicendum, quod proportio dicitur dupliciter.—Uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis.—Alio modo quaelibet habitudo unius ad alterum, proportio dicitur. Et sic **potest esse proportio creaturae ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum; et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum".(I.p.4. XII a. 1 ad 4). W traktacie de Verit, jeszcze jaśniej się tłumaczy: "Dicendum, quod proportio proprie loquendo, nihil est aliud quam habituto quantitatis ad quantitatem, sicut quod aequalis est una alteri, vel tripla; et exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cuiuslibet ad rem alteram proportio nominetur; sicut dicitur materia esse proportionata formae in quantum se habet ad formam ut materia eius, non considerata aliqua habitudine quantitatis; et similiter intellectus creatus est proportionatus ad videndum divinam essentiam, in quantum se habet ad ipsum quodammodo ut ad formam intelligibilem; quamvis secundum quantitatem virtutis nulla possit esse proportio, propter distantiam infinitam." (q. VIII a. 1 ad 6).

***Krótko a węzłowato przepisuje Stagiryta warunki porównania:
«Ἀλλ' ἆρα οὐ μόνον δεῖ συμβλητὰ μὴ ὁμώνυμα εἶναι, ἀλλὰ καὶ μὴ ἔχειν δια-

Jeśli więc wszechwzględna równość lub odrębność nie przyjmują porównania, stosunku, jedyną wtedy ostoją dla niego są równości nierówne, albo nierówności równe, czyli jedność i liczność. To samo wyrażamy, kiedy powiadamy: jedność częściowa. A że jedność kształtu daje podobieństwo, częściowość zaś – odmienność, stąd powiedzieć można bez sprzeczności, że stosunek (a więc i stosunkowość) wymaga podobieństwa odmiennego, albo odmienności podobnej. Dany więc wyraz (którego właściwa funkcja leży w oznaczaniu jakiejś treści) będzie podobnoznaczny, kiedy oznaczać będzie treść jedną częściowo, albo różne stopnie tej samej treści. Rzecz jasna, że taka treść wymaga różnych podmiotów odbiorczych, między którymi a ich odpowiedniemi kształtami zachodzi pierwszy stosunek.* Stąd we wszystkich najwłaściwszych podobnoznacznościach (analogjach) mamy koniecznie cztery kresy. Możemy więc podobnoznaczność wyrazić (niekoniecznie potrzeba) w kształcie stosunkowości: tak się ma to do tego, jak owo do tamtego.

Oto czem jest podobnoznaczność czyli analogja, mianowicie **stosunek podobny,** albo jeszcze **podobieństwo stosunkowe.**

*Widzimy, że to słowo jest wzięte z niższych nauk, a bezpośrednio z matematyki, w najbliższym stopniu oderwania do Metafizyki. Rzecz prosta: koniec zbiega się z początkiem; niż szczytności dotyka szczytu niższości. W istocie bowiem, każde nasze naukowe poszukiwanie, każdy poznawczy przebieg myśli w nowych nabytkach używa porównania jako środka. Trafnie spostrzegł to już Mikołaj Kuzański.** Lecz jak inne, niższe nauki są w stanie porównywać, analogować, podobnoznaczyć, za pomocą danego stopnia oderwania, pewnej rangi niematerjalności swego przedmiotu, tak Metafizyka przeprowadza swe porównanie*

φοράν, μήτε ὃ μήτ' ἐν ᾧ; λέγω δὲ οἷονχρῶμα ἔχει (διαφορὰν ἢ) διαίρεσιν. Τοιγαροῦν οὐ συμβλητὸν κατὰ τοῦτο, οἷον πότερον κεχρωμάτισται μᾶλλον, μὴ κατά τι χρῶμα, ἀλλ' ἢ χρῶμα· ἀλλὰ κατὰ τὸ λευκόν.» (Natur. Auscul. L. VII. c. IV. n. 9).

Akwinat zaś tak wyjaśnia Mistrza: "et dicit quod oportet ea, quae sunt combparabilia, non solum non esse aequivoca (quod erat primum (mianowicie, wyżej wspomniana rozbieżność lub dwuznaczność): sed etiam non habere differentiam, neque ex parte subjecti primi in quo aliquid recipitur (quod erat secundum) neque ex parte eius, quod recipitur, quod est forma (et hoc est tertium). Et exemplificat de hoc tertio: quia color dividitur in diversas species coloris, unde non est comparabile secundum quod de eis preadicatur, licet non dicatur aequivoce, et licet etiam habeat unum primum subiectum quod est superficies, quod est primum subiectum generis, non autem alicuius speciei coloris (tak możność właściwa, jak i odpowiedni doprowód wyróżniają istotę). Non enim possumus dicere quid sit magis coloratum, utrum album vel nigrum: haec enim comparatio non esset secundum aliquam determinatum speciem coloris, sed secundum ipsum colorem communem. ceSundum vero album, quod non divitur in diversas species (biorących równy udział w równym rodzaju, rzeczowo z gatunkami utożsamionym) potest fieri comparatio omnium alborum, ut dicatur quod sit albius" (Lib. VII. l. VII).

*Non quodlibet est susceptivum cuiuslibet (przeciwne stanowisko zabrał Platon), sed unum est primo susceptivum unius et sic **forma et susceptivum adinvicem dicuntur.** Si ergo sunt plura prima susceptiva, necesse est quod sint plures naturae susceptae; aut si est una natura suscepta, necesse est quod sit unum primum susceptivum (Physic. L. VII l. VII).

W swem głównem dziele "de docta ignorantia", ks. I. rozdz. I, które napisał 12 lut. 1440 r. i ofiarował Kardynałowi Caesarini'emu: "Omnes autem investigantes, in comparatione praesupposito certi, **proportionaliter incertum indicant. Comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens, ut dum haec quae inquiruntur, propinqua proportionali reductione, praesupposito possint comparari, facile est apprehensionis iudicium, dum multis mediis opus habemus, difficultas et labor exuitur". A nieco niżej rozszerza pojęcie porównania na wszystkie poczety istnościowe: "Proportio vero, cum **conventientiam** in aliquo uno simul et **alteritatem** dicat, absque numero intellegi nequit. Numerus ergo omnia proportionalia includit. Non est igitur numerus qui proportionem efficit in quantitate tantum, sed in omnibus quae quovis modo substantialiter aut accidentaliter convenire possunt ac differre".

w pojęciach zupełnie oderwanych, w przedmiotach szczytnej niematerjalności. A więc jej tylko przystępna jest sama treść, rzecznia porównania, stosunkowość, podobnoznaczność.*

22.— Stąd widzimy nasamprzód, że kto pozostał na porównaniu rodzajowem, nie wkroczył jeszcze w szerokie granice metafizyczne. Że istota analogji nie leży w samem tylko podobieństwie (jak sobie wyobrażają i twierdzą niektórzy myśliciele), boć ostatecznie jedność kształtu (wszystko co wymaga podobieństwo) stanowić może jednoznaczność (rodzaj, gatunek)—ale w podobieństwie stosunkowem. Owszem, więcej w stosunkowości, aniżeli w podobieństwie. Albowiem podobnoznaczność z natury swej wyklucza jedność bezwzględną, tak rodzajową jak i gatunkową (w którejto jedności podobieństwo jeszcze przechowane). A poza jednością wspomnianą nie napotykamy na inną jeno na jedność względną, stopniową, stosunkowościową; innemi słowy—stosunkowość. Stosunkowość więc (podobieństwo stosunków, zatym nie bez podobieństwa), a nie gołe podobieństwo jest słowem ostatniem podobnoznaczności.

Jeśli więc treść podobnoznaczności leży w stosunku podobnym lub podobieństwie stosunkowem, możemy określić podobnoznaczniki jak następuje: Są to **wyrazy, których wysłów jest jeden i ten sam, a treść odpowiadająca mu—po części ta sama—po części inna.** Podobnoznacznik więc zajmuje środkowe miejsce między jedno a dwuznacznikiem.

Jasno to już w swym czasie tłumaczył Stagiryta:

«Τὴν δὲ ὁμοιότητα σκεπτέον ἐπί τε τῶν ἐν ἑτέροις γένεσιν, ὡς ἕτερον πρὸς ἕτερόν τι, οὕτως ἄλλο πρὸς ἄλλο, οἷον ὡς ἐπιστήμη πρὸς ἐπιστητόν, οὕτως αἴσθησις πρὸς αἰσθητόν· καὶ ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ τινί, οὕτως ἄλλο ἐν ἄλλῳ, οἷον ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ, καὶ ὡς γαλήνη ἐν θαλάσσῃ, νηνεμία ἐν ἀέρι. Μάλιστα δ' ἐν τοῖς πολὺ διεστῶσι γυμνάζεσται δεῖ· ῥᾷον γὰρ ἐπὶ τῶν λοιπῶν δυνησόμεθα τὰ ὅμοια συνορᾶν.» (Top. l. I. XV.. LXVII).

Toteż Arystoteles powiada «Τὸ δὲ ὂν (jeden wysłów) λέγεται μὲν πολλαχῶς (różnotreściowo), ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν (jednotreściowo względnie), καὶ οὐχὶ ὁμωνύμως (dwuznacznie — według zupełnie innej treści), ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν—» (Metaph. I. III. c. II. n. 1).**

---

*Niemało błędów w Filozofji na konto niezrozumienia owego punktu. Na to samo niebezpieczeństwo narażony jest każdy, kto hołduje uwodzicielce wyobraźni. Względną prawdą jest co powiedział pewien dowcipniś, że niemasz bredni którejby jakiś filozof nie forytował. Przestworze wyobraźni—nieskończone. Isty myśliciel nigdy nie zapomina o swych właściwych empirejskich szczytach trzeciej abstrakcji; pozostawia wyobraźnię matematykom. Podczas gdy matematyk porównuje daną liczbę (prostą lub w kształcie ułamka) do drugiej, metafizyczny umysł piętrzy się nad niedostrzegalne wzrokowi pałąki **samego mienia się**, kształtu stosunkowości; i znajduje, że **podobnoznacznem** jest to wszystko, **co się ma do czegoś, jak coś innego do czegoś innego,** «κατ' ἀναλογίαν δὲ (ἐστιν ἕν) ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο.»

(Metaph. I. IV. c. VI n. 15)

A Tomasz z Akwinu komentuje ten ustęp: "Dicit ergo primo, quod ens sive quod est, dicitur multipliciter. Sed sciendum quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eandem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. Quandoque vero secundum rationes omnino diversas; et tunc dicitur de eis aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et animali. Quandoque vero secundum rationes quae partim sunt diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referentur, et illud dicitur **analogice praedicari, id est **proportionaliter** prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illum unum refertur. Item sciendum est quod illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogis, est unum numero, et non solum unum ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur. Et ideo dicit quod ens etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed per respectum ad unum: non quidem ad unum quod est solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura". (l. III. l. I). W podobnem miejscu również: "Dicit ergo primo, quod ens videtur dici modo praedicto, scilicet quod dicatur multipliciter secundum aliquid commune.— Manifestum est enim quod quae sic dicuntur, **media** sunt inter **univoca** et aequivoca. In univocis enim nomen unum praedicatur de diversis secundum rationem totaliter eandem; sicut animal de equo et de bove dictum significat substantiam animatam sensibilem. In aequivocis vero idem nomen praedicatur de diversis secundum rationem totaliter diversam. Sicut patet de hoc nomine, canis, prout dicitur de stella, et quadam specie animalis. In his vero quae praedicto modo dicuntur, idem nomen de diversis praedicatur **secundum rationem partim eandem partim diversam.** Diversam quidem quantum ad diversos modos relationis. Eandem vero quantum ad id ad quod fit relatio. Esse enim significativum (jeden stosunek), et esse effectivum (drugi stosunek) diversum est. Sed sanitas una est. Et propter hoc huiusmodi dicuntur analoga, quia proportionantur ad unum." (Metaph. l. XI l. III), i indziej tak samo. Wcale niewątpliwe ustępy co do wspomnianej

ARTYKUŁ II.

RÓŻNE POSTACIE PODOBNOZNACZNOŚCI I ICH WŁAŚCIWOŚCI.

23.— Nim przystąpimy do roztrząsania aprjorycznego lub wywodnego powyżej otrzymanego określenia podobnoznaczności drogą nawodzenia, zapoznamy się wprzódy z jej różnymi kształtami.

Rozpoznajemy trojaką podobnoznaczność: wyłącznie rzeczową, wyłącznie pojęciową, i pojęciowo - rzeczową. Wyłącznie rzeczowa podobnoznaczność polega na różności stopni danej doskonałości w danych podmiotach wedle rzeczywistości, ale w umyśle przycinającym ową doskonałość czyli rzecznia cieszy się zupełną jednością pojęciową lub rzeczniową. Taka podobnoznaczność nie jest właściwą. Logik (którego interesują pojęcia czyli byt umysłowy) nazywa ją jednoznacznością; metafizyk zaś, albo przyrodoznawca (zajęci bytem rzeczywistem) zowią onąż dwuznacznością, albowiem rzecznia jednym wyrazem wyrażona jest inną w jednym, a inną w drugim podmiocie wedle bytowania rzeczowego. Przypadłość np. wyraża inną przyrodę w rozciągłości, a inną w jakości; ale w pojęciu, doskonała jedność; stąd jednoznaczność logiczna; dwuznaczność w rzeczy. Jestto u Arystotelesa podobnoznaczność παρὰ γένος u św. Tomasza "secundum esse tantum", u Kajetana inaequalitatis", u nowszych "physica".

Pominąwszy ową luźną podobnoznaczność, przystąpimy do ściślejszych.

---

pośrodkowości analogji i częściowości przytacza O. J. M. Ramirez, O. P. z Alex. Afrodyzjusza, komentatora Stagiryty: "Dicens (Aristoteles) unum neque aequivoce neque univoce de quibus dicitur praedicari sed ut quae **ab uno** et **ad unum** dicuntur, quae **media sunt** inter univoca et aequivoca. Nam **aequivoca nominis tantum societatem habent; univoca et nominis et rei;** quae vero **ab uno et ad unum** referuntur **neque eadem sunt atque univoca** (tunc enim non modo nomen sed naturam etiam communem haberent), **neque eadem atque aequivoca,** tunc enim nomen tantum haberent commune. Ergo decem praedicamenta, de quibus unum praedicatur, neque univoca sunt inter se (alioquin eadem essent, nec substantia a quantitate differret, nec vicissim quantitas a substantia, neque caetera inter ipsa); neque rursus ens de ipsis aequivoce dicitur, quandoquidem entitate ac existentia participant, nec entis natura omnino carent, sed ea substantiae primum, deinde reliquis novem praedicamentis suppetit. Ergo qua ente participant et **qua sunt,** hac **differunt ab aequivocis; qua non sunt eadem atque substantia,** sed diversa, sine qua tamen neque substitui valent hac **ab univocorum natura distant".** (Enarr, Alex Aphrod, in II. Arist. de Ia Phil., interprete Joan. Genesio de Sepulveda Cordubensi, Parisiis, 1586; in XI Metaph. p. 349). Albo: "Univoca sub genere quodam communi ponuntur omniaque pariter similiterque participant ea natura quae per genus quod dicitur significatur; aequivocis autem, praeter nomen quod de ipsis communiter dicitur, nihil est aliud inter ipsa commune; aequivoca enim sunt quorum solum nomen est commune, ratio vero substantiae diversa; quae vero **ab uno** et **in unum** dicuntur, neque eam paritatem inter ipsa servant quam univoca ad id quod praedicatur, neque rursus puram aequivocationem immistamque diversitatem habent, sed ipsis communitas quaedam suppetit, quatenus ea sunt quae dicuntur, quoniam illius rei una est natura et haec in omnibus quodammodo videtur, a quo existentiam vel in quod rationem quamdam habent, quo fit ut ipsius nomine participent. Sed hujusmodi naturam **aliquo quidem in loco communius sub aequivocis statuit;** hic autem accuratius partiendo ab aequivocis discrepare ait ac discrimen exponit. Neque enim talis nominis solum societatem obtinent neque inter se habent ut quae proprie aequivoca intelliguntur, quibus nominis communitas **fortuito contingit;** sed **causam quamdam habent cur eodem vocabulo nominentur.** Sana enim ac iterum medica per naturam quandam sic, inquit, appellantur, quoniam sana dicuntur, quod ad sanitatem aliquo modo se habent. Hoc enim dicitur sanum quia sanitatem conservat, ut modicus cibus, ut exercitationes deambulationesque; illud vero quia sanitatem affert, ut medicamenta et omnia remedia; aliud quod sanitatis est signum, ut probus color commodaque spiratio; aliud denique, quoniam sanitatis est excipiens, ut corpus recte valere aptum; quare, si quid sanum appellatur quod nihil ad sanitatem pertineat, **id aequivoce ad caetera sana dicetur".** (Op. cit. in IV Metaph., p. 107-108, zob. Ramirez de Anal. p. 12-13).

§ 1.—Podobnoznaczność Stosunku

24.—Podobnoznaczność **wedle pojęcia tylko,** którą jeszcze nazywamy podobnoznacznością **stosunku i przypisywalności,** polega na jedności wysłowu, wielu podmiotom przypisanego z powodu ich różnych stosunków zjednoczonych w jednym danym kresie. Postrzegamy tu zupełną jednię słowa, np. przymiotnik **zdrowy**. Ale i dwuznaczniki cieszą się taką jednością. Dalej w ujętej treści—różność i jedność. Dajmy na to treść **zdrowia,** to, co rozumiemy przez wyraz **zdrowie.** Pozostając na ujęciu owej samoistnej jakości, nie mamy jeszcze istoty niniejszej podobnoznaczności. Ani kiedy ją odnosimy do swego właściwego podmiotu, w którym iście się znajduje, do zwierzęcia. Dopiero kiedy, porównawszy daną inną rzecz bez kształtu owej treści (zdrowia) do zwierzęcia i zaoczywszy rzeczywisty stosunek tej rzeczy do zdrowia zwierzęcia, umysł nasz jest w stanie przenieść i przenosi kształtu nazwę z kresu porównania na rzecz porównaną. Mamy już tu istotę podobnoznaczności przypisywania.

Przyczyna dla której nasz umysł może przestawiać daną cechę z jednego podmiotu na drugi jest jego zdolność ujmowania różnych stosunków wśród rzeczy. Albowiem, ażeby ująć dany stosunek, potrzeba ująć i *kres-od* i *kres-do* (terminus a quo—terminus ad quem), oraz podstawę odniosłości, dany wpływ, który jakby płył z kresu-od do kresu-do. Stąd więc umysł (nie podlegający sam mierze czasu), ująwszy oną odniosłość czyli spław owego wpływu, rozciąga go jakim się znajduje w kresie-do na oba kresy, aczkolwiek tak się nie znajduje pełnokształtnie jeno w jednym z nich, a tylko zarodkowo w drugim. Innemi słowy i poprostu, w jednym jest, w drugim nie.* Widzimy więc na mocy jakiego prawa umysłu przypisujemy w niniejszej podobnoznaczności daną cechę danym podmiotom, mianowicie, na mocy stosunku ujętego, nie zaś na mocy ujętej cechy, bytującej w każdym podmiocie przypisywalności. Dlatego też św. Tomasz nazywa tę podobnoznaczność *secundum intentionem tantum.* Stagiryta zaś, czasem nie rozróżniając, używa tu nazwy "dwuznaczności" (ὁμώνυμα —jednoimienniki) czasem przeciwnie, rozróżniając, używa wyrazów «πρὸς ἕν», «πρὸς μίαν τινὰ φύσιν», «καθ' ἕν», «ἀφ' ἑνός», według różnych stosunków do jednego.

W istocie, u Arystotelesa ὁμώνυμος *znaczy dwuznaczny, aequivocus, gleichnamig (podobnomian), czyli to co tylko w wyrazie, słownie, ale nie rzeczowo jest podobne.*** *Można zobaczyć tosamo znaczenie w innych miejscach, np. I. Ethic. Ale też spotykamy ten wyraz ze znaczeniem podobnoznacznika czyli wyrazu o treści nie zupełnie tej samej. Pytanie jaką odznacza się jednością ten podobnoznacznik w stosunku do podmiotów orzekalności. Nim odpowiemy, zastanowimy się wprzódy nieco więcej nad istotną cechą niniejszej podobnoznaczności.*

25.— Już wiemy z powyższych uwag, że tu podobnoznacznik—wysłów otrzymuje swą nazwę z jednego kształtu, w jednym jedynym podmiocie tkwiącego. Ów podmiot jest kresem odnoszeń wszystkich innych podmiotów wspólnym wyrazem oznaczonych. Jestto tak zwany *naczelny podobnoznacznik.* W odniosłości ich do tego jedynego kształtu leży przyczyna, dla której obdarzamy je wspólnym wyrazem. Przeto powód podobnego omianowania stoi na zewnątrz omianowanego (z wyjątkiem jednego). Jeżeli tedy przypisujemy danemu podmiotowi, jako podobnoznacznikowi, daną cechę, to z pewnością nie dlatego, że on ją posiada, jeśli nie jest pierwszym. Jakże wtedy orzekanie nasze chroni się od fałszu? Nie możemy przecie, bez niesprawiedliwości, przyłączyć komuś właściwości drugiego. Rzecz przełacna. Podobnoznacznik, jako taki, np. *zdrowy*, nie posiada znaczenia bezwzględnego. Kiedy mó-

*Quae (intentio, czyli treść ujęta) tamen non habet esse nisi in uno". (S. Th. I. D. 19 q. 5 a. ad I).

**Por. Dr. Matth. Kappes, Arist.-Lexicon.

wimy, że lekarstwo jest zdrowe, nie mamy na myśli zdrowia (właściwego), czyli stosownego stanu organizmu zwierzęcego; tego, co każdy rozumie przez słowo *zdrowie*. Lekarstwo bowiem, chleb lub kolor (różowość), organizmu nie mają. Lecz wyrażamy wtedy sam istny stosunek danego podmiotu (np. lekarstwa) do owej cechy, zdrowia w zwierzęciu, którego jest przyczyną. Podobnoznaczniki więc są z natury swej wyrazami stosunkowymi. Przekonamy się o tem, kiedy rozłożymy takie zdanie jak to: "chleb, lekarstwo, kolor jest zdrowy". W istocie co to znaczy? Mówimy *chleb zdrowy*, bo daje zdrowie; lekarstwo zdrowe—bo przywraca zdrowie; kolor zdrowy—bo znaczy normalny stan organizmu człowieka. Zatym, co wpierw i bezokolicznie wyrażamy podobnoznacznikiem *zdrowy*, jako takim, jestto danego podmiotu określony wzgląd do innego.

Ów stosunek (czyli podobnoznaczność) same poszczególne podobnoznaczniki podobnoznacznie (czyli stosunkowo) podzielają. Albowiem rodzaj albo niby rodzaj udziela się równo gatunkom albo niby gatunkom. Stąd i podobnoznacznik, treści nierównej, ma koniecznie w spławie na części podmiotowe zachować prawo równości i spływać z nierównością. Co mówimy o różnych podobnoznacznikach jednej podobnoznaczności stosuje się również do podobnoznaczności wogóle względem różnych podobnoznaczności. Rzecz przewidziana z góry: podobnoznaczność jest właściwością bytu jako takiego, więc podziela jego sposób przenikania.

Stosunek więc jest istotą podobnoznaczności.

§ 2.—Jedność tej Podobnoznaczności.

26.—Mamy już wszystkie dane, by odpowiedzieć na powyższe pytanie: jaką jednością odznacza się podobnoznacznik w stosunku do podmiotów orzekalności? Pytanie dotyczy rzeczy, pojęcia, wysłowu. Wyraz odznacza się jednością zupełną. To jasne.

Co się tyczy pojęcia w wyrazie zawartego, ponieważ w podobnoznaczniku orzekanym o różnych podmiotach, różne mieszczą się stosunki(wprost podobnoznacznikiem znaczone) do jednej i tej samej cechy (skąd orzeczenie) dlatego poprostu mówiąc, niema tu jedności pojęciowo-przedmiotowej. Mamy wprawdzie w przedmiocie pojętym jedność kresu-do, z którego bierzemy wspólną nazwę. Lecz jak jeden kres nie może stanowić pewnego stosunku, tak też i jedności bezokolicznej podobnoznacznika. Wobec czego twierdzimy, że jedność pojęciowo-przedmiotowa w podobnoznaczniku jest jednością pod pewnym względem, okoliczną, mniej więcej, secundum quid, a więc inność bezokoliczna, bez dodatku, zgoła, simpliciter.

Atoli owa jedność ladajaka, jedność z kresu porównania, podporządkowuje wszystkie jednoimienniki pod jedną umiejętność (porządek dążności), pod wiedzę cechy naczelnego podobnoznacznika, mimo stosunkowych różnic owych równoimienników. Dość bowiem dla jedności wiedzy wspólnictwa poszczególnych podmiotów w danej ogólnej cesze, nibyto równorodzajowej, bo z pierwszego wszystko następne takie; szczególniejsze nauki zajmują się właściwościami.*

---

*Mamy przykład w analizie chemicznej, botanicznej itd. Słusznie więc pisze Stagiryta: «Καθάπερ οὖν καὶ τῶν ὑγιεινῶν ἁπάντων μία ἐπιστήμη ἐστίν, ὁμοίως τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. Οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς, ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν· καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγεται καθ' ἕν. Δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιᾶς θεωρῆσαι ἢ ὄντα. Πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται.» (Met.lib.III.c.II.n.3 1).

27.—Zwracamy się teraz do samej wyrażonej rzeczy poza umysłem.

Przypuszczamy tu (później udowodnimy), że przymioty od podstaw w stworzeniu rzeczowo się różnią. Następnie trza tu sprecyzować samą kwestję. Jaki sens pytania o jedności podobnoznaczności w odniesieniu do rzeczy samej? Pytamy, mianowicie, co odpowiada w rzeczywistości słowu np. **zdrowe** (lekarstwo, zwierzę itd.). Ponieważ słowo **zdrowe** jest przymiotnikiem, zatym w rzeczywistości odpowiada mu jakiś przymiot, mianowicie, wzajemna odpowiedniość funkcyjna organizmu zwierzęcego; oto **rzecz** zdrowia. **Jeśli taka rzecz** w rzeczywistości **jest** (porządek natury) i nie jest podzielona ani w sobie, ani na podmioty, wtedy będzie jedna. Tak i jest. Istota zdrowia nie jest wieloraka i nie jest podzielona na podmioty; podobnoznaczone; znajduje się wyłącznie w jednym z nich—w zwierzęciu. Inne podmioty nie mają zdrowia według porządku rzeczowego, lecz tylko według porządku orzekalnego: "Item sciendum est quod illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogis, est unum numero, et non solum unum ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur. Et ideo dicit quod ens etsi dicatur(podkreślony porządek orzekalny) multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed per respectum ad unum, non quidem ad unum quod ut solum **ratione unum,** sed quod est unum sicut una quaedam natura", (Św. Tomasz, pow. cyt.). Rozumiemy tedy dlaczego św. Tomasz zwie tęże podobnoznaczność "secundum intentionem tantum". Bo nierówność, **istotny warunek podobnoznaczności,** leży tylko **w porządku orzekalnym,** do którego należy i jedność **okoliczna.**

Zważmy przy danej sposobności jak się rzecz ma w trzech wyżej nadmienionych podobnoznacznościach, rzeczowej, pojęciowej i rzeczowo-pojęciowej. W rzeczowej niema jedności rzeczowej, ale mamy zupełną jedność pojęciową (z istoty nie z przypadku). W pojęciowej przeciwnie, jedność rzeczy—różność pojęciowa zgoła i bez dodatku, a jedność tylko pod pewnym względem. W rzeczowo-pojęciowej zaś z jednej i z drugiej strony różność i jedność. Weźmy np. byt. W rzeczywistości i podstata i przypadłość jest, ale nierówno. W porządku poznaniowym tak pojęcie podstaty jak i przypadłości zawiera pojęcie bytu, ale nierówno: więcej podstata aniżeli przypadłość, choć jedna i druga razem zachowują pełną jedność. Zobaczymy to lepiej później.

To też w pierwszej podobnoznaczności określenie jednej rzeczy odpowiada dorównie drugiej. W podobnoznaczności drugiej określenia poszczególnych podmiotów jako takich są zgoła różne, tożsamość tylko w zwrocie do jednego i tego samego kresu. Niepodobna więc tu określić podobnoznacznika jako takiego, niezależnie od pierwszego. Stąd, jeżeli jakiś podobnoznacznik jest brany ogólnie, bez wyrażenia określonego podmiotu, oznacza zawsze naczelnego z właściwą sobie cechą. Na pytanie tedy: co znaczy zdrowy? odpowiada się zgoła: przymiot organizmu zwierzęcego polegający na wzajemnej odpowiedniości funkcyjnej poszczególnych organów. Chcesz przeciwnie określić zdrowe *lekarstwo, musisz dodać stosunek lekarstwa do owego przymiotu i powiedzieć: przyczyna zdrowia. W trzeciej podobnoznaczności określenie różnych podmiotów jest* stopniowo *tosame.**

*Inaczej może pojmuje ową jedność subtelny Kard. Kajetan: "Ut sanum commune nomen est medicinae, et urinae, et animali; et ratio omnium in quantum sana sunt, ad unum terminum, sanitatem scilicet, diversas dicit habitudines. Si quis enim assignet quid est animal, inquantum sanum, subiectum dicet sanitatis; urinam vero, in quantum sanam, signum sanitatis, medicinam autem in quantum sanam, causam sanitatis proferet. Ubi clare patet, rationem sani esse nec omnino eandem, nec omnino diversam; sed eandem secundum quid, et diversam secundum quid; est enim diversitas habitudinum, et identitas termini illarum habitudinum". (De Nom. Anal. opusc. c. II). Zdaniem naszem zanadto skromnie wnioskuje subtelny Kard. teolog., kiedy powiada: "(rationem sani esse) diversam secundum quid". Był upoważniony na więcej, na: **diversam simpliciter**

§. 3.—Podstawowe Przyczyny Tej Podobnoznaczności.

28.— Odpowiedziawszy na postawione pytanie, rozglądniemy się wokoło za przyczynami podobnoznacznego, stosunkowego orzekania. Sam pospolity rozsądek wskazuje na cztery rodzaje przyczyn. Wistocie, przyozdabiamy podmiot zdania danym przymiotem albo dlatego, że ów przymiot w nim sterczy, doskonali go i upiększa np. zdrowie w zwierzęciu lub człowieku. Organizm, ustrój zwierzęcy jest podmiotem, przyczyną materjalną zdrowia. Albo dlatego, że sprawia lub zachowuje dany przymiot; tak np. powiadamy **chleb, klimat** zdrowy, bo sprawiają lub zachowują zdrowie w zwierzęciu (lub człowieku)—mamy tu przyczynę sprawczą. Albo dlatego, że ma za cel osiągnięcie tego przymiotu; tak np. medycynę nazywamy sztuką lekarską, bo jedyny jej cel w leczeniu. Albo nakoniec dlatego, że dany osobnik (podmiot) naśladuje jakiś przymiot przebywający zazwyczaj w innym podmiocie; tak np. mówimy: ugościł mnie (Francuz albo Niemiec) iście po polsku (polska gościnność); stąd też wyrazy: austrjackie gadanie, lichwa żydowska, to wierutny cygan; tudzież przez antytezę: Zagłobowa wstrzemięźliwość lub męstwo itd. Mamy tu przyczynę wzorową, sprowadzającą się do przyczyny kształtnej.

Wiele przypisywań podług podobnoznaczności stosunkowej spotykamy na podstawie innych przyczyn drugorzędnych i sprowadzalnych do czteru głównych, np. przyczynach narzędziowych.

Nie uwzględniliśmy przyczyny kształtnej samej w sobie. Nie bez powodu wszakże. Przyczyna kształtna, albo istota lub (τό τι ἦν εἶναι) *stanowi rzecz, której przyczyną jest i porządkuje onąż w rzędzie jestestw danego właściwego gatunku, nie zaś danej przypadłości. To też Porfirjusz powiada, że gatunek orzeka się "w tem, czem coś jest—praedicatur in eo quod quid". A otóż każda rzecz jest tem, czem jest, przez siebie, czyli przez swój kształt, nie zaś przez stosunek do innej rzeczy, czego przeciwnie wymaga koniecznie orzekanie podobnoznaczne, stosunkowe. Przeto więc przyczyna kształtna nie może zaszczepiać na sobie orzekania podobnoznacznego, lecz tylko jednoznaczne, podług zasady secundum quod unumquodque tale et illud magis", co więcej et illud idipsum. Stąd posługujemy się takimi wyrazami jak: chrześcijański człowiek, chrześcijańska książka, chrześcijański obyczaj itd., ale nie: chrześcijański Chrystus; albo: słoneczne miejsce (wystawione na słońce), ale nie: słoneczne słońce. Z tej samej przyczyny nigdy nie powiadamy: praw-*

Albowiem, nie dlatego, że droga ze Lwowa do Krakowa może być nazwana krakowską, bo się kończy w Krakowie, jest tylko "secundum quid diversa" (pod pewnym względem) od drogi, która prowadzi z Warszawy do Krakowa, więc również krakowska. Ale wręcz przeciwnie, jedna od drugiej zgoła się różni, a schodzą się w jedno tylko pod pewnym względem (w kresie). Tak samo i podobnoznacznik **zdrowy** i inne, chociaż kres ich porównania, np. **zdrowie** jest jednej treści pojęciowej, jednakowoż ta treść nie jest tem, do wyrażenia czego podobnoznacznik taki jest powołany. To, co on wyraża jestto sam stosunek danego podmiotu do tej treści, jak powiedziano. Z treści owej, z owego kresu spływa na stosunek jego nazwa. W jedności tejże treści lub kresu znajdujemy powód, dlaczego różnym stosunkom jedno i to samo nakładamy miano. Jednoczą się bowiem w kresie, istotnie należącym do stosunku. Mimoto odrębny kres-od przeciwstawiony kresowi-do i inna podstawa (przyczynowość, znaczność, it.) wystarczają na stanowienie odrębnego stosunku, chociaż tą samą nazwą mianowanego (z powodu swej odrębności od kresu-do, skąd miano, omianowanie kresu-od jest zewnętrzne).

Zresztą, już samo określenie podobnoznaczników dane przez Scholastyków, "quorum ratio partim eadem, partim diversa", mogło naprowadzić Kard. Kajetana do naszego wniosku. Jeśli bowiem rzecznia podobnoznacznika częściowo tylko tasama, to więc simpliciter diversa; ponieważ: "Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu".

Pozatem w podobnej opinji mielibyśmy określać wyrazy podobnoznaczne: "te, których wysłów ten sam, rzecznia zaś wyrazom odpowiadająca, secundum quid eadem, secundum quid diversa". Któż nie spostrzeże łatwo niedorzeczności? Podobnoznaczność wtedy—to czcze nic. Gdzie niema bycia simpliciter, tam niema bycia secundum quid.

Mniemamy wszakże, iż można włożyć nieścisłość Kajetana raczej na karb niewłaściwego w tem miejscu wysłowiania się ,aniżeli samej rzeczy. Pisze bowiem w innem miejscu: "In analogis vero, quoniam fundamenta analogae similitudinis diversarum sunt rationum simpliciter, et ejusdem secundum quid (id est secundum proportionem), oportet___ itd."(De Nom. Anal. c. IV).

Owa różność bezokoliczna wyłania się również z całego jego traktatu, bo jest duchem co go owiewa z początku do końca.

dziwa prawda, człowieczy człowiek, Boski Bóg, zielona zieloność itd., chyba czasami dla zdwojonego nacisku, albowiem umysł nasz pojedyńczy ma moc pojedyńczego namysłu zdwajania się czyli zdwajania rzeczy.

Godzi się zauważyć jeszcze to, co zresztą samo przez się z powyższego tłómaczenia wypływa, że w niniejszej podobnoznaczności jedyna materjalna przyczyna uzasadnia orzekanie wewnętrzno - kształtne (właściwością materji jest przyjmować do siebie kształty). Inne powodują omianowanie z zewnątrz. Zbytecznem tu chyba zaznaczyć podłożenie szersze przyczyny materjalnej rozścielającej się i na szczery akt w sposobie naszego wyrażania.

Tak więc jak zwierzę tylko (lub człowiek) jest zdrowe zdrowiem w zwierzęciu tkwiącem, a inne podmioty (np. chleb, lekarstwo, barwa itd.) są zdrowe tem samem zdrowiem na zewnątrz nich, tj. w zwierzęciu istniącem; tak też byt i dobro niniejszą podobnoznacznością orzekamy wyłącznie o jednym podmiocie wewnętrzno-kształtnie, np. o bycie, dobru podsobistniącym (o Bogu); o innych—przez zewnętrzne omianowanie.

*Zwróć pilną uwagę na obręb twierdzenia. Nie przeczy się tu orzekania bytu lub dobra wewnętrzno-kształtnego o tych innych podmiotach. Owszem, każda rzecz jest kształtnie swojem dobrem i bytem, ale podług innej podobnoznaczności. Przechodząc z podobnoznaczności przypisywania do innej, koniecznie zmieniamy treść pojęciową. Albowiem kiedy na mocy niniejszej podobnoznaczności przypisujemy dajmynato człowiekowi orzeczenie byt, mamy na myśli byt z siebie, byt podsobistniejący. Ponieważ zaś człowiek takim bytem nie jest we własnej wewnętrznej przyrodzie, orzeczenie nasze w tym wypadku nie oznacza wewnętrznego samoistnego kształtu człowieczego, ale coś zewnętrznego do czego człowiek tylko się odnosi, pewien stosunek, stosunek wyniku do pierwszej przyczyny.** .

Baczność zatem na treść myśli. Tu uwaga przesadną być nie może.

Warto sobie zadać jeszcze pytanie względem podłożenia podobnoznaczników (Por. Djalek. n. 48. Może ono przyjąć podział na bezwzględne i osobnikowe? Odpowiadamy twierdząco. Ale godzi się zarazem uwzględnić wzajemną i równomierną zawisłość względem tegoż podłożenia dwóch kresów stanowiących stosunek niniejszej podobnoznaczności. Idą zawsze w parze, jak możność i doprowód, wynik i przyczyna. Jeżeli więc podłożenie jednego kresu jest osobnikowe, szczegółowe, wtedy i drugiego będzie takiemż. W przeciwnym razie — bezwzględne, wspólne, powszechne, ale obuduu, zatym i stosunku. Naprzykład, mówisz o zdrowym kolorze a ręką wskazujesz różanolicą twarz Jasia, słuchacze twoi rozumieją, żeś wziął to orzeczenie zdrowy *z tego zdrowia, w* tym osobniku—Jasiu. Przeciwnie *znów, powiadasz, że chorowity kolor (żółty) wzbudza w tobie ckliwość. Na czyjej twarzy, Jasia?—Nie, na czyjejkolwiek!—Podłożenie bezwzględne.*

Nakoniec słówko tylko o podziale niniejszej podobnoznaczności przyjętym przez św. Tomasza, na podobnoznaczność "dwu do trzeciego" i "jednego do drugiego." Mamy podobnoznaczność "dwu do trzeciego" albo jeszcze "wielu do jednego", kiedy przypisujemy dany wyraz różnym podmiotom przez wzgląd do jakiegoś innego poza tymi. Przeciwnie, w podobnoznaczności "jednego do drugiego" obchodzi się bez tego względu, ale podkreśla się stosunek jednego podobnoznacznika do drugiego. Tu podobno znaczone same sobie starczą. Zdrowy orzekany o klimacie, chlebie, kolorze, uprzykładnia pierwszy sposób; orzekany o zwierzęciu i kolorze lub klimacie itd. uprzykładnia drugi.

**Zaznaczył to Stagiryta z akuratnością sobie właściwą:*

«Οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μέν, ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν, ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες, ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας· διὸ καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι μὴ ὂν φαμεν.» (Metaph. lib. III. c. II. n. 1-2).

§. 4.—Podobnoznaczność Stosunkowości.

29.— Stosunkowość (złożony stosunek, jak widzieliśmy) jest wzięta z rodzaju ilości. Znaczy spółmierność dwu stosunków dwuliczbowych. Liczba 4 jest mierna liczbą 2; mierząc jedną drugą 4/2, otrzymujemy iloraz 2. Liczba 6 jest mierną liczbą 3; dzieląc jedną drugą 6/3, mamy ten sam iloraz, co wyżej 2. Mówimy tedy, że pierwszy stosunek równa się drugiemu 4/2=6/3 w ilorazie 2, bo pierwsza dzielna 4 stoi do swego dzielnika w tym samym stosunku, co druga dzielna 6 do swego (3). Łacniej jeszcze zobaczyć ową równość stosunkową, przekształcając ją na samoistną. Biorąc tyle razy jeden i drugi dzielnik, ile wskazuje wspólny iloraz, czyli mnożąc je owym ilorazem, otrzymujemy 4/4=6/6, to znaczy 1 równa się 1.

I jak stosunku **rodzaju liczby,** nazwa stosunkowości została przeniesiona z rodzaju ilości na inne, a zwłaszcza do jakości, bądźto podstatowej, bądźto przypadłościowej, na oznaczenie podobieństwa dwu jakichkolwiek stosunków lub względów, jużto spółkształtności lub spółmierności, jużto odpowiedniości, jużto spółzależności itp. Na tej podstawie, podobnoznaczność stosunkowości nie może mieć innego znaczenia jeno **podobieństwa stosunkowego dwóch wyrazów** (oczywiście przedmiotowo branych). Podkreślamy usilnie słowo **stosunkowego.** Tak bowiem jak w poprzedniej podobnoznaczności zestawiamy rzecz z rzeczą, co motywuje omianowanie ich wspólnym wyrazem, wedle danego **podporządkowania,** tak tu znajdujemy podobieństwo, zestawienie pomiędzy **dwoma dwóch kresów stosunkami.** Stąd, jeden podobnoznacznik, w niniejszej podobnoznaczności, nie bierze swej takowości z innego, nie zawdzięcza mu swego omianowania; ale w sobie (wewnętrznie więc) jest takim (odpowiednio do swej przyrody), jakim jest inny (odpowiednio znów do swej przyrody). Możemy więc pozwolić sobie na następujące określenie podobnoznacznika stosunkowości: **wyraz o treści stosunkowościowo takiej samej;** albo—**wyraz o treści stosunkowo podobnej.**

Ta podobnoznaczność jest najwłaściwszą; cieszy się bowiem **stopniowością** rzeczniową i rzeczową, jak już wiemy. Omianowuje na podstawie wewnętrznej każdemu omianowanemu i stosunkowo. Niema tu jedności lub tożsamości rzeczni, coby stanowiło jednoznaczność; niema tu w omianowaniu zależności jednego podobnoznacznika od drugiego, coby nam dało podobnoznaczność przypisywania czyli stosunku. Natomiast jest **podobieństwo** (nie tożsamość więc, lecz taksamość) dwu **stosunków.** Zatym, nie wymaga się tu współmierności podmiotów podobnoznaczności; wystarcza wcale podobieństwo stosunkowe, podobieństwo stosunków, podobieństwo dwu porównań w jednem porównaniu. W jednem porównaniu—stąd jedność podobnoznaczna jako taka i takiej podobnoznaczności, mianowicie, stosunkowości, która pod jednym wyrazem ukrywa porównanie stosunków i pozwala rozwijającemu powiedzieć: tak się ma jedno do drugiego, jak trzecie do czwartego, np. 2/4=4/8, albo $\frac{\text{Stworzenie}}{\text{jego istnienie}} = \frac{\text{Twórca}}{\text{Jego istnienie}}$. Jeżeli teraz przywołamy na pamięć to, cośmy wprzódy już zaznaczyli, że byt od być jest tak nazwany, natychmiast skoczy nam do oczu treść jego stosunkowoś-

ciowa w orzekaniu o Bogu i stworzeniu, o podstacie i przypadłościach, chociaż sam wyraz brzmi samoistnie. Powiadamy treść stosunkowościowa. A więc różna w różnych podmiotach. Innemi słowy, byt znaczy stosunek spółmierności istoty i istnienia. Zatym, wiemy już z góry co odpowiedzieć na pytanie: czy byt cieszy się jednością treści? Mianowicie, odpowiadamy rozróżniając: jednością samoistną, bezwzględną, choćby tylko przez pominiony umysłowo wzgląd — stanowczo przeczymy. Jednością stosunkowościową, czyli jednością, której podstawą jest podobieństwo dwu stosunków— przyjmujemy, owszem i twierdzimy.

Skąd jednakowoż pochodzi, że owych wcisłych różnic wyraźnie nie wyrażamy w podobnoznacznikach? Wcale nie ckliwa ciekawość, ale i odpowiedź nie ponad siły. Używamy wyrazu byt nieokreślenie, np. w takich zdaniach: byt odznacza się celowością, byt przeciwstawia się nicości, itd. Jaką treść przypisujemy wtedy wyrazowi byt?—Tego, co jest. Ale przecież! To, co jest, jest bytem swojem własnem istnieniem, nie przez jakiś tam wzgląd do czegoś innego, albo do jego istnienia; jestto więc pojęcie bezwzględne. Prawda, to, co jest, jest bytem swojem własnem istnieniem. Ale co rozumiemy przez wyraz własne? Przecież istnienie jest doskonałością i tylko doskonałością (więc z siebie samej nieograniczoną, jedną), ostateczną doskonałością wszechrzeczy. Rzecz bowiem nie jest, co jeszcze lub już nie jest; **jest** zaś czemś przez swój udział w doskonałości istnienia. Przeto jedno z dwóch, albo rzecz bierze w owej doskonałości udział (szersze znaczenie słowa) tak, iż się z nią utożsamia, czyli jest właśnie tą doskonałością istnienia, a wtedy owa rzecz, jak samo istnienie, bezkresowa doskonałość, może być jeno jedna jedyna i nie można pojąć drugiej takiej, tak, że nasze pojęcie bytu iście byłoby bezwzględne (przedmiotowo oczywiście, czyli rzecz wyrażona; niekoniecznie w sposobie wyrażania), jak przedstawia zarzut. Albo rzecz bierze udział w doskonałości istnienia tak, iż z niej dość dla innych rzeczy pozostaje, czyli nie utożsamia się z nią, jak jedna rzecz drugiej się nie równa (co doświadczenie i zdrowy rozsądek potwierdza), a wtedy przez byt nie wyrażamy istnienia wprost i bezpośrednio, lecz podmiot jego, **to,** co jest. Owo **to co**, będzie zarodkiem możności istnienia i jedyną przyczyną mnogości istnień. Jeżeli rzecz tak się ma, że mianowicie podmioty istnienia są liczne i różne, a ono **samo ze siebie** jedno, rzeczywiście zaś różne z podmiotów ("aliud est esse et id quod est", jak później udowodnimy); jeżeli następnie wyraz byt oznacza wogóle to, co jest, jak uznają myśliciele, samorzutnie przed oczyma przesuwa się namacalna wynikłość—wyraz byt nosi brzemię wszelkich różnic bytnich; i nie możliwościowa tylko jego napęczałość: tu i teraz zawiera je wszystkie, aczkolwiek zapadzisto, nie wyraźnie. Mówimy **zawiera,** nie dlatego, żeby je włączał (więc w sądzie), lecz dlatego, że nie wyklucza (więc prostem pojmowaniem); innemi słowy, ujemnie, nie dodatnio włącza. Że jednak je zawiera, niema dwóch zdań na to, gdyż inaczej—jedność absolutna—tryumf panteizmu.

Może zagadnienie zasięgnie jeszcze więcej jasności z tego samego tłómaczenia w odmiennej formie. Istoty, kształty, rzecznie bytowania τό τι ἦν εἶναι są jedyną przyczyną ograniczającą i mnożącą nieskończoną i jednolitą doskonałość istnienia. Wyraz byt

właściwie oznacza doraźnie wszystkie te szczeble, stopnie, miary uczestnictwa w istnieniu, z przyrody swej stale zakreślone; ale je wyraża pod jedynym kątem widzenia — bytowania. Więc wyraz byt (jak zresztą każdy inny podobnoznacznik niniejszej podobnoznaczności) nie cieszy się jednością treści pojęciowej, jak jednoznaczniki wyrażające jedną cechę z przycięciem drugiej, np. rodzaj bez różnicy; ale wszystkie treści, cechy, odrębności pochłania i mieści, lecz wklęsło. Wyraża wyraźnie jeno ich stosunek do istnienia.

Do istnienia własnego i poszczególnego? — Niekoniecznie zawsze (Chrystus jako człowiek jest bytem, nie przez własne atoli człowiecze istnienie);—naturalnie tak, ale bez wyszczególnienia.

Jest więc podkreślone jakieś istnienie. Ale jakie? Dowiemy się dopiero wtedy, kiedy poznamy istotę, pojemność, miarę, kwaterkę współmierną. Dotąd, ponieważ właśnie oczy umysłu naszego nie zwracają się jeszcze wyłącznie na jedną lub drugą miarę, bierzemy je wszystkie razem rozłącznie, odnosimy je wszystkie do oceanu istnienia. Wiemy, że każda z nich coś niecoś zaczerpnąć zeń może i czerpie. — Ile? — Nie mierzymy. Podkreślamy w wyrazie czerpanie w morzu istnienia, bezkresowej jedności, nie badamy na ilość zaczerpniętą, chociaż wiemy na ogół, że dostosowuje się do pojemności różnych kwaterek. Oto treść ogólnego pojęcia bytu, w swej funkcji podobnoznacznika. Stwierdzamy teraz namacalnie stosunkowość jego zawartości.

Następujący przykład uplastyczni nam jego rodowód. Widzimy w przestrzennej dali na widnokręgu pewną masę wznoszącą się ponad linją poziomą powierzchni ziemi i zarysowaną wyraźnym profilem na tle lazurowym. Jestli to las, jestli to trzoda? Niewiadomo. Przybliżamy się i spostrzegamy, że w masowym profilu coś się rusza, a coś nieruchomie wciąż stoi. Dalej pójść, nie sposób. Zadowalamy się dotychczasową wiadomością. Powiadamy jestto coś, odnosząc nasze twierdzenie do całości; albo: widzimy coś. Co to jest to coś?— Innemi słowy byt (bo nic nie profiluje się na żadnym tle). Tak powiadamy, a jednak w owej masie zauważyliśmy różnice (coś się ruszało z miejsca na miejsce—z pewnością więc zwierzę; coś ustawicznie nieruchomo stało—jakaś roślina, drzewa) Nic to. Nie błądzimy, zowiąc cały zespół bytem. Tym wyrazem oddajemy sprawiedliwość każdemu i każdej rzeczy, wsypując w nie tyle bytniej doskonałości, ile każda objąć może — a więc stosunkowościowo (quaedam iustitia distributiva). Że zaś wyrażamy owe różne doskonałości jednym wyrazem, nibyto samoistnym, bezwzględnym, jestto tylko sposób naszego orzekania, którego zarodek w rozbiorczej naturze naszego umysłu, w stanie rozbierać i przycinać rozmaicie. Czyż nie mamy w matematyce różnych formułek na wyrażenie jednej i tejsamej wartości np. 2/2=3/3 *równa się* 1?

30.— Sam rozbiór określenia podobnoznaczności i zastosowanie do podobnoznaczności stosunkowości potwierdzi naszą odpowiedź. Widzieliśmy, że podobnoznaczne wyrazy zajmują środkowe miejsce między jednoznacznikami i dwuznacznikami, a są **"te, których wysłów jeden, a treść częściowo tasama—częściowo różna".**

Jak widzimy w tem określeniu, podobnoznaczność stojąc pośrodku, bierze częściowy udział w jednoznaczności i częściowy udział w dwuznaczności. Jak to może być? Czyż treść pojęciowa może rozbić się na części i wbrew temu zachować swą jedność? — Niedorzeczność! Co jest dwa nie może być jedno i odwrotnie. Przeto, jeżeli pojęcie podobnoznaczne jest pojęciem, a nie pojęciami (jak dwuznaczność), swoją dwoistość zlać musi w jakąś jedność. Z drugiej zaś strony, jeżeli podobnoznaczność wyróżnia się od jednoznaczności (która zastosowana do **bytu** stanowi panteizm), w swej jedności musi zachować dwoistość. Ten podwójny wymóg podobnoznacznika nie może się urzeczywistnić pod jednym i tym samym względem— to nieodzowne. Więc pod innym, a innym. Skoro tak się rzecz ma, w jed-

nej i tej samej myśli znajdziemy dwa względy, a temi są przedmiotowość pojęcia przedmiotowego czyli jego odpowiedniość danemu przedmiotowi lub przedmiotom w naturze rzeczy pozaumysłowej i pojęciowość pojęcia przedmiotowego lub idealność idei przedmiotowej czyli **sposób ujęcia** przez umysł danej lub danych rzeczy.

Jedność pojęcia *pojęciowa* jest kwestją życia lub śmierci dla pojęcia podobnoznacznego (non-unum=non-ens). Jedność lub dwoistość przedmiotowości pojęcia przedmiotowego rozstrzyga o jego jednoznaczności lub podobnoznaczności. Nazwiemy stronę pojęciową pojęcia przedmiotowego *przedmiotowo-pojęciową* a stronę przedmiotowości zwróconą ku rzeczy, jako taką—*przedmiotowo-rzeczową*.* Powiadamy więc, iż pojęcie podobnoznaczne cieszy się jednością przedmiotowo-pojęciową i dwoistością przedmiotowo-rzeczową. Zatym, podobnoznaczność ocalona i sprzeczność z niej usunięta.

31.— Zachodzi następnie pytanie, na którą stronę przechyla się więcej podobnoznaczność, na stronę jedności (jednoznaczności), gdyż trzeba wpierw dać odpowiedź wprost i bez ogródki pytającemu: jestli pojęcie podobnoznaczne **jedno** czy **ile?****. Innemi słowy, pojęcie podobnoznaczne, nie będąc działem pojęcia ani jednoznacznego, ani dwuznacznego, ale swojem własnem, swoją własną istotą, pojęciem "simpliciter" odrębnem od innych, ma swoje własne pytanie "simpliciter" i swoją własną odpowiedź "simpliciter". Zatym co? Jestli ile czy jedno? — Odpowiadamy i twierdzimy (zgoła i bez dodatku): jest ile. Przeto określić je należy — "pojęcie o wysłowie jednym, o treści zgoła różnej, a **poniekąd** tejsamej". Przechylenie więc na stronę dwuznaczności.

Dowodów po temu wiele. Wystarczy przypomnieć sobie, że przedmiot kształtny zgoła i bez dodatku gatunkuje czyn, pieczętuje pojęcie podług swej całej zawartości kształtnej. A otóż kształtna treść przedmiotu pojęcia pojęcia podobnoznacznego jako takiego zawiera dwoistość zgoła i bez dodatku, a pod pewnym względem tylko zjednoczoną. Więc i pojęcie podobnoznaczne będzie się odznaczać dwoistością zgoła i bez dodatku, a jednością tylko pod **pewnym względem.**

Weźmy dla większej jasności mniejszej przesłanki podobnoznacznik byt. Jaka zawartość jego treści? — "To co jest". — Bóg i stworzenie, podstata i przypadłość *jest?* — Jest. Więc są bytem. Atoli Bóg i stworzenie, podstata i przypadłość, tak rzeczowo (w swej surowiźnie rzeczowej), jak rzeczniowo (w swej kształtności rzeczniowej) są względnie *innością* a *innością*. Jakże więc umysł nasz zlewa te inności w tę jedność *byt?* Najpierw, umysł nasz tem zlewaniem nie utożsamia Boga ze stworzeniem, podstaty z przypadłością w rzeczywistości pozaumysłowej (to więcej niż jasne!). A następnie, nie zlewa ich odrębnych rzeczni, określeń, metafizycznych istot — Bóg pozostaje "bytem ze siebie", stworzenie "bytem przez innego", podstata "bytem w sobie", przypadłość "bytem w innem" (chociaż bowiem Bóg jest bytem i stworzenie jest bytem, jednakowoż Bóg nie jest stworzeniem w bycie— to również jasne). Jeżeli podobnoznacznik byt nie zlewa swych przedstawicieli ni w rzeczy ni w rzeczni, w czem tedy zlew ma miejsce, gdyż mieć musi skoro *byt* jest wyrazem słownie i pojęciowo *jednym?* Nie pozostaje nic innego jeno *pojmowanie* czyli *sposób* pojmowania. Nasze pojmowania jednej i tej samej rzeczy są mniej lub więcej wyraziste, zależnie od tego *jak odrębnie* przedstawiają jej odrębne składniki. Tosamo zdarza się pojmowaniu poj-

*Robimy to odróżnienie dlatego, że wszelkie pojęcie ma jakiś przedmiot; pojęcie bezprzedmiotowe jest niemożliwe, jest niepojęciem.

**Owa potrzeba jest tego samego pokroju co przepuszczenie podstaty przed przydłość, być zgoła i bez dodatku przed być tak lub owak.

mującemu dwie odrębne rzeczy. Istnie dwie odrębne rzeczy, odrębnych istot i określeń są pojęte, ale nie dwoistem pojęciem. Jedno pojęcie pojmuje i obejmuje dwa odrębne pojęcia, dwie odrębne treści, rzecznie, istoty, zacierając tuszem podmiotowym pojmowania odgraniczające granice przedmiotowe rzeczy pojętych. Owo zatuszowanie podmiotowe sprawia *podmiotową jedność* (zatarcie bowiem granicy czyli zniesienie granicy lub oddzielności równa się jedności). Ale, ponieważ to zatuszowanie jest tylko podmiotowe—stąd jedność *tylko podmiotowa*. Przedmiotowo to pojęcie zawiera dwa przedmioty, dwie treści, dwie rzecznie, dwie istoty, dwa określenia odrębne. Jestto więc "conceptus praegnans" pojęcie nabrzmiałe, ciężarne, brzemienne. Lada chwila nastąpi rozwiązanie. Kiedy? Kiedy się rozjaśni. W samem tylko rozjaśnieniu (strona podmiotowa) nastąpi roztęczowanie, rozpołowienie. To, co przed chwilą było przedmiotowo *dwa* a podmiotowo *jedno;* teraz będzie i przedmiotowo i podmiotowo *dwa.*

Teraz chyba już namacalnie widzisz na czem polega jedność pojęcia podobnoznacznego (np. bytu) i dlaczego ją nazywamy jednością pod pewnym względem tylko, a nie zgoła i bez dodatku. Pojęcie bowiem jest pojęciem zgoła i bez dodatku przez swój przedmiot "obiecta specificant actus." *A że przedmiot pojęcia podobnoznacznego, jak dopiero co widzieliśmy, jest zgoła dwoisty tak rzeczowo jak i rzeczniowo, przeto i samo pojęcie podobnoznaczne jest zgoła dwoiste, różne. Zatem, trafne owo określenie podobnoznacznika: wyraz o wysłowie jednym, o treści zgoła różnej—poniekąd tej samej.*

Krótko a węzłowato: jednoznaczność wymaga wszechstronnej jedności lub tożsamości, przeto najmniejsze odjęcie lub dodanie stanowi niejedność lub nietożsamość zgoła i bez dodatku. Podobnoznacznik zaś z natury swej zawiera owo odjęcie i dodanie (magis et minus). Więc jest pojęciem zgoła różnem.**

---

*Strona przedmiotowa gatunkuje stronę podmiotową, a strona podmiotowa tylko **jakościuje** gatunek, czyni widzenie mniej więcej jasne. Bóg np. **w oglądaniu** błogosławionych **cały** jest widziany przez nich — stąd jedno **istotne** szczęście, ale **całkowicie** tylko przez Siebie.

**Do tego samego wniosku przychodzi Ramirez choć ciężkowato: "Verum haec notio adhuc quasi nominalis est, et determinandum superest qualiter secundum rem accipi debeant verba illa: partim eadem et partim diversa; quod problema S. Thomas, quod ego sciam, expresse non solvit; haud difficulter tamen solvi potest. Quia enim analoga, ut dictum est. participant utrumque extremum scilicet univocationis et aequivocationis purae, dupliciter intelligi potest participatio haec; aut aequaliter seu ex aequo, aut inaequaliter; et iterum utroque modo, aut simpliciter, aut secundum quid.

A. Manifestum est autem quod extrema illa participari non possunt ex aequo; nam,

a) si intellegeretur simpliciter fieri, tunc analoga definirentur: ea quorum nomen est idem, sed ratio significata per nomen est simpliciter eadem et simpliciter diversa. Quae definitio absurda est

a) tum absolute vel secundum se, quia univoca et pure aequivoca sunt contraria, et hujusmodi ab eodem subjecto et consequenter ab eadem definitione se mutuo expellunt.

b) tum etiam relative aut secundum applicationem ad ipsa analogata; nam in definitione vulgari nuper inducta et in fine venationis per viam ascendentem apparuit participatio extremorum secundum partem; dicitur enim; partim eadem et partim diversa; ergo non simpliciter ex utraque parte, quia secus esset de facto omnino eadem et omnino diversa. Ut praeteream quod talis explicatio esset glossa textum destruens; textus autem est illud datum; partim eadem et partim diversa (Re vera hoc duplici modo potest falsitas accidere definitionibus, ut suo loco probaturi sumus; interim confr. S. Thom., de Verit., q. 1. art. 3 et 12; 1. q. 17, art. 3; I Sent. dist. 19, q. 5, art. 1 ad 7).

B) Nec minori absurditate laboraret definitio, si participatio intelligatur secundum quid; in hac hypothesi, analogorum esset hujusmodi definitio: ea quorum nomen est idem, sed ratio significata per nomen est secundum quid eadem et secundum quid diversa. Haec namque definitio iterum falsa deprehenditur duplici de causa:

a) absolute, quia fit per accidens vel secundum quid, cum tamen ex legibus definitionis constet definitionem fieri debere per se;

b) et relative seu secundum applicationem ad definitum, quia non explicat terminos definiendos, cum tam obscurum sit dicere: ratio partim eadem et partim diversa, et: ratio secundum quid eadem et secundum quid diversa; definitio autem, ut Logica praecipit, debet esse clarior definito.

B. Admittendum est ergo secundum membrum disjunctionis, quod scilicet analoga participent extrema illa inaequaliter sed quod plus accedant ad unum extremum quam ad alterum. Hoc autem supposito, duplex casus fingi potest; aut quod plus participent univocitatem et minus aequivocitatem, et tunc analoga definirentur: ea quorum nomen est idem, sed ratio significata per nomen est simpliciter eadem et secundum quid diversa; aut quod e converso plus participent aequivocitatem et minus univocitatem, quo in casu definirentur: ea quorum nomen est idem, sed ratio significata per nomen est simpliciter diversa et secundum quid eadem.

a) Atqui prima hypothesis (1) admitti nullatenus potest, utpote quae, semel inducta, impossibilis redderetur et univocitas et analogia ipsa.

a) Univocitas quidem, quia univoca dari non possunt nisi in creatis, in quibus impossibile est non dari aliqua diversitas saltem accidentalis; saltem enim esse unius et individuatio ejus

*Z tej przyczyny Arystoteles miesza często podobnoznaczniki z dwuznacznikami omawiając ogólnie, świadkiem św. Tomasz "Ad quartum dicendum quod animal dictum de animali vero et de picto, non dicitur pure aequivoce. Sed Philosophus in Antepraed., cap. de Aequivoc., largo modo accipit aequivoca, secundum quod includit in se analoga; quia et ens, quod analogice dicitur, aliquando dicitur (A Philosopho) aequivoce praedicari de diversis praedicamentis".**

32.— W każdym wyrazie, nim się opowiemy za jego podobnoznacznością albo za jego dwuznacznością, trzeba wprzódy się zastanowić nad jego znaczeniem: czy chcemy nim wyrazić jakąś cechę przynajmniej stosunkowo wspólną dwom podmiotom, czy nie. Według tego, jeden i ten sam wyraz może być podobnoznaczny i dwuznaczny.

Tak np. św. Tomasz, który jak widzieliśmy, twierdzi, że człowiek *o danym osobniku i jego obrazie jest podobnoznaczny, pisze: "Hoc nomen animal imponitur (fakt nie jakaś zasada) non ad significandum figuram exteriorem, in qua pictura non imitatur (oczywiście, bo natura jest rzeczą oderwaną, niepodpadającą pod zmysły, więc pędzlem nie może być odrysowaną)**

*Tak samo i św. Jan Domasceński. Pisze bowiem: "Dividitur ens in substantiam et accidens: non ut genus in species, verum ut vox aequivoca, seu ut ea quae sunt ab uno et ad unum.***

Żadnej wątpliwości nie pozostawia świadectwo Sylw. Maury'go S. J.: "Aristoteles cap. I., ponit definitiones aequivocorum, sub quibus comprehendit analoga".***

Późniejsi myśliciele ową różność we własne już ujmują wyrazy. "Rationes analogorum sunt quidem diversae (więc simpliciter), sed tamen sunt proportionaliter (więc secundum quid) una.****

Dosłowniej jeszcze sławni Jezuici Conimbricenses: "Analoga idem quoque nomen habent et rationem *aliquo modo eamdem, simliciter tamen diversam,* ut homo verus et depictus; uterque enim formam hominis participat, tametsi unus veram et essentialem, alius adumbratam, quod est in causa ut hae rationes hominis sint *absolute diversae.* Hinc etiam est ut analoga merito censeantur media inter casu aequivoca et univoca, siquidem vendicant rationem quodammodo unam ut univoca, simpliciter tamen diversam, quemadmodum aequivoca, cum quibus proinde maiorem habent necessitudinem.*

Sanseverino opierając się na św. Bonawenturze, pisze: "Jam ex dictis perspicitur modum dicendi analogum, ut S. Bonaventura inquit, *partem tenere de natura pure aequivoci,* quatenus ratio, quae communi nomine designatur, *simpliciter est diversa,* et *partem tenere de natura univoci,* quatenus non deest aliquod principium, in quo communitas nominis fundatur.**

U wielu innych myślicieli ta różność bezokoliczna podobnoznacznej rzeczni uchodzi prawie za dogmat. Nadmienimy tylko niektórych: "Logice analoga sunt ea, quorum nomen commune est, ratio autem per nomen significata est *simpliciter diversa non solum secundum*

---

non sunt idem ac esse et individuatio alterius, et consequenter, vel habetur monismus pantheisticus per identitatem absolutam et universalem, vel univocitas absoluta non est possibilis ("Si enim in Petro, ait S. Thomas, non differret homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de Petro et Paulo, quibus est esse diversum" (De Verit. q. 2. art. II).

b) Analogia vero, quia absorberetur in univocitate vel confuderetur cum illa, quippe quod omnibus univocis, secundum quod de facto accipiuntur a philosophis, conveniret definitio illa. et sic non esset amplius media inter univocationem et aequivocationem puram, cum tamen haec ratio medii sit de essentia analogiae. Et insuper, quia tunc impossibilis evaderet comparatio plurium, cum non essent possibilia; sine comparatione autem ne mente quidem concipi potest analogia, ut ex dictis in prima via constat.

B) Relinquitur ergo ut unice vera, per locum a sufficienti divisione, alia hypothesis". (Dz. p. str. 15-16).

*(I p. q. XIII. a. X.).
*(De Verit. q. II a. XI ad 8).
**(Dialect. c. 46. Patr. Gr. lat. t. ed. t. 47 Migne, 1860).
***(Arist. op. omnia, t. I. tract. I. c. I).
****(A. Cos. Alamanni S. J. Sum. Phil. t. I Sect. 1. Log. q. VIII de Antepraedic. a. III).
*(Com. Coll. Conimbr. in Univ. Dial. Arist. Stag., Conimbriae 1607, p. 232).
**Inst. Phil. Christ. vol. I ed. Neap. 1885 p. 52.

esse, sed etiam secundum intentionem; attamen est *eadem secundum quid* vel tantum secundum intentionem (ut contingit in analogia attributionis); vel tum secundum esse tum secundum intentionem (ut contingit in analoga proportionalitatis propriae).***

"Id quod S. Doctor dicit (in XI Met. 1.3) rationem eandem, partim diversam" intelligi debet esse res, seu essentia, seu natura *simpliciter diversa* et *secundum quid* eadem".****

"Contra si ratio significata, *simpliciter diversa*, aliquomodo tamen est una seu una secundum quid, etiam terminus aequivocus est secundum quid tantum seu aequivocus a consilio, quia tunc in ipsis obiectis reperitur ratio, cur uno eodemque termino designentur. Haec ratio est *unitas secundum quid* seu convenientia secundum quid.—Terminus aequivocus secundum quid dicitur *analogus*".*

Widzieliśmy już opinję O. Ramirez'a (De Anal. p. 16), który cytuje na wzmocnienie swej pozycji pierwszorzędne powagi jak Arystotelesa, bądźto w swej własnej opinji, bądźto w opinji swych komentatorów Porfirjusza, Simplicjusza, św. Tomasza (czytaj cały jego art. XI, q. II de Verit); dalej Zavelli'ego, O. P.; Z. Bruna a Scigliano, O. P.; Conimbricenses, S. J.; Rubia, S. J.; Kard. de Aguirre, O. S. B.; Kolegjum Rupense, M. D., którzy wszyscy mniej więcej tak samo się wyrażają zawsze: "ratio, *simpliciter diversa et secundum quid eadem.*"

J. Maréchal S. J. w swem dziele "Le Point de Départ de la Métaphysique (Cahier V)" podaje dość zawiłe podobnoznaczności określenie: "L'analogie est une similitude partielle fondée tout entière sur une relation d'unité objective entre termes non identiques, sans aucune part, si minime soit-elle ,d'univocité (p. 179). *Najpierw słowo "partielle" (częściowa) jest za ogólne, nie wyraża gatunku podobieństwa. Jestli to podobieństwo (similitude) o podstawie bezwzględnej np. białości (bo i taka podstawa stanowi "une similitude partielle)? Jeśli O. Maréchal przez słowo "partielle" rozumie "proportionnelle", nieścisłość byłaby tylko w słowie, dając wyrazom "fondée" itd. znaczenie tłómaczenia, nie dopełnienia. Atoli, gdzie określenie O. Maréchala jest bardziej naganne, to jest w swej części ujemnej, przeczącej wszelkie bodaj najmniejsze uczestnictwo podobnoznaczności w jednoznaczności "sans aucune part, si minime soit-elle, d'univocité". Biorąc słowa według ich znaczenia, podobnoznaczność nie środkowałaby między dwuznacznością a jednoznacznością. Twierdzenie nie małej wagi i ujemnej doniosłości, gdyby nie stało w sprzeczności do pierwszej części dodatniej, która ratuje położenie. Mógłby był przecież O. Maréchal zupełnie odjąć to "de quelque part, si minime soit-elle d'univocite", a już całym ciężarem zasady "malum ex quocumque defectu" byłby spadł na podobnoznaczność.***

***Ins. Phil. Pio de Mandato S. J. ed 4 a. P. Car. Boyer S. J. 1925 p. 318.

****Remer, Log. Min. ed V a P. Geny, S. J. p. 21.

*Jos. Gredt, O. S. B., Elem. Phil. Arist.—Thom. Vol. I Ed. III. p. 128.

Inni autorowie nie doszli zdaje się do dojrzałego pojęcia podobnoznaczności, np. O. Pesch: "Quae sunt univoca, uno conceptu exprimuntur; quae sunt aequivoca, in unum conceptum non conveniunt; de analogis distinguendum est pro diversitate analogiae." (Phil. Lacensis, Til. Pesch, Inst. Log. et Ont. p. II Ont. ed. altera a Car. Frick p. 35). Ależ wcale nie jest "distinguendum" kiedy chodzi o podobnoznaczność ogólną, która w każdej podobnoznaczności szczególniejszej uiścić się musi. Tak podobnoznaczność stosunku jak i podobnoznaczność stosunkowości są przecież podobnoznacznościami. Muszą więc mieć pewną jedność. Jaką? — Stosunkową. Treść stosunkowo tylko jedna jest ta, która jest **zgoła inna—poniekąd ta sama. Słowa zaś Kleutgen'a cytowane przez Pesch'a mogą być przyjęte z pewnem zastrzeżeniem. Pisze Kleutgen: "Analoge Nomen bleiben entweder eigentliche, oder werden uneigentliche. Sie bleiben eigentliche, wenn das, was sie ausdruecken, in einem zwar mit Vorzug (κατ' ἐξοχήν), jedoch auch in den uebrigen dem Sein nach (wirklich und wahrhaft) sich findet. Sie werden zu uneigentlichen, wenn die Sache selbst, die sie benennen, nur in einem ist, von den uebrigen aber wegen einer Beziehung zu jenem einem ausgesagt wird". (Phil. der Vorz. II. 2. 598 not.). Można przyjąć powiadamy, to co Kleutgen wyżej wyraża, ale z zastrzeżeniem. Mianowicie, można przypisać w podobnoznaczności pierwsze miejsce analogji stosunkowości, byle tylko nie odmawiać i nazwy i rzeczni podobnoznaczności analogji stosunku. W istocie, widzieliśmy wyżej, że podobnoznaczność na podobnoznaczności podobnoznacznie, a nie jednoznacznie spływa, bo jest właściwością **bytu** rozścielającego się przepowłoczystą powłoką na wszystkie rzeczy. Zatym i podobnoznaczności stosunku i stosunkowości biorą udział w podobnoznaczności wedle **mniej i więcej.** Która więcej? — Widzieliśmy, że analogja stosunkowości. W tem znaczeniu piszemy się na "eigentliche" i "uneigentliche" Kleutgen'a. Gdyby zaś Kleutgen słowem "uneigentliche" rugował właściwą i istotną treść podobnoznaczności z analogji stosunku, czyli podług nowszych myślicieli, z analogji zewnętrznej, niesłusznieby postąpił.

33.— Z tego cośmy powiedzieli wynika, że: tak jak pojęciu jednoznacznemu odpowiada jedna rzecznia, treść przedmiotowa—tak przeciwnie pojęciu podobnoznacznemu odpowiada treść zgoła różnoraka, liczna, a pod pewnym tylko względem jedna, jednością stopniowania, stosunkowości. Jedno pojęcie jako pojęcie przedstawia wiele rzeczy pojętych różniących się nietylko materjalnie lub jednostkowo (jak w jednoznaczności), ale i kształtnie. Różne te kształty sąli ujęte czy nie? Koniecznie; inaczej pojęcie podobnoznaczne, pomijając te różnice, zrównałoby się z jednoznacznością. Sąli ujęte odrębnem pojmowaniem? — Nie, z powodu tego samego wyniku co wyżej. —Jakże tedy jedno pojęcie może ujmować liczność i przedstawiać ją, pozostając jedno? Ujmuje liczność w jedności proporcjonalnej. Dopóki dwie treści nie stopią się w jedność podobieństwa stosunkowego, dopóty nie mamy pojęcia podobnoznacznego, lecz pojęcia, a więc jednoznaczniki lub dwuznaczniki. Staną się pojęcia pojęciem--powstanie podobnoznacznik. To powstałe pojęcie będzie można orzekać o każdem pojęciu wchłoniętem zosobna, bo każde z nich złożyło się na to powstałe. Ale nie orzekać się ani wyłącznie, ani równomiernie, lecz wedle poprzedniego upodatkowania (iustitia distributiva). Mamy więc w podobnoznaczniku jedno i liczność. Liczność zatapia się w jedności; jedno nabrzmiewa licznością. Przeto tu jedno nie abstrahuje od liczności (jak to sobie wielu myślicieli wyobraża, prawiąc o jakiejś doskonałej (perfecta, simpliciter) jedności). Liczne treści znajdują jedność w stosunkowości i dlatego jednym wyrazem bywają wyrażone (nietylko słownem)*.

§ 5.—Oderwanie w Podobnoznaczności.

34.— Oderwanie jakie ma miejsce w podobnoznacznikach nie jest takie same co w jednoznacznikach jak łatwo możemy się domyśleć. Oderwanie umysłowe nic innego nie znaczy jeno ujęcie jednej cechy, bez ujęcia drugiej (por. Djalek.). Jestto więc poczynanie umysłu, wyraźnie uwydatnione w

---

*W tym sensie ma być zrozumiany Kajetan, kiedy pisze, że "analogo" i jego "analogatis" odpowiada jeden koncept umysłowy niedoskonały, i tyle doskonałych ile jest analogowanych. "In analogis vero, quoniam fundamenta analogae similitudinis diversarum sunt rationum simpliciter, et ejusdem secundum quid (id est secundum proportionem), oportet duplicem analogi mentalem conceptum distinguere, perfectum et imperfectum; et dicere quod analogo et suis analogatis respondet unus conceptus mentalis imperfectus, et tot perfecti, quod sunt analogata. Quia enim unum analogatorum ut sic, simile est alteri, consequens est, quod conceptus repraesentans unum, repraesentat alterum, juxta illam maximam: Quidquid assimilatur simili ut sic, assimilatur etiam illi, cui illud tale est simile.

Quia vero talis similitudo secundum proportionem tantum est, quae diversam rationem in altero fundamento habet conceptus perfectus repraesentans unum analogatorum a perfecta repraesentatione alterius deficit: consequenter oportet alterius analogati alterum adaequatum conceptum esse . Unde et analogum unum habere mentalem conceptum, et plures habere conceptus mentales, verum est diversimodo quamvis simpliciter loquendo, magis debeat dici, analogi esse plures conceptus, nisi loquendi occasio aliud exigat. Dico autem hoc: quoniam cum contradicendus, analoga omnino carere uno conceptu mentali, sermo est; unum eorum conceptum absolute dicere non est reprehendendum. Propter quod oportet solerti discretione lectorem uti, quando invenitur scriptum, quod analogata conveniunt in una ratione, et quando invenitur alibi, quod analoga non conveniunt in una ratione. Est ergo differentia inter analogiam et univocationem quoad conceptum mentalem, ita quod univoci et univocatorum ut sic, unus est conceptus perfecte et adaequate eis respondens, ut de conceptu animalis patent. Analogi vero et analagatorum ut sic, plures necessario sunt conceptus perfecte ea repraesentantes, et unus est conceptus imperfecte repraesentans. Non ita quod sit unus conceptus adaequate respondens nomini analogo, et inadaequate analogatis: quoniam secundum veritatem **nomen illud univocum esset**, sed ita quod conceptus unus repraesentans perfecte alterum analogatum ut sic, imperfecte repraesentat reliquum". (Opusc. de Nom. Anal, str. 14 i 15).

takiem zdaniu jak to: pominąwszy rozumność nie odróżniamy człowieka od zwierzęcia. Nie mniej namacalnem jest odrywanie umysłowe w podobnoznacznikach, lecz odmienne.

Widzieliśmy w djalektyce, że w jednoznacznikach jedno pojęcie leży zupełnie poza obrębem drugiego, stąd ma doskonałą jedność. Jeżeli więc, jak stwierdziliśmy poprzednio, podobnoznaczniki nie biorą udziału w takowej doskonałości jednej, to i odrywanie (przyczyna tego) musi w nich być różne. Ponieważ zaś i w podobnoznacznikach znajduje się pewną jedność, przeto i tu jest i być musi pewne odrywanie, pomijanie. Jakie? — ze skutku poznamy przyczynę. Jaka jedność w podobnoznaczności? — Stosunkowościowa. Zbiera, skupia dwa stosunki i zestawia: tak się ma jedno do drugiego, jak trzecie do czwartego. Co mamy w myśli ująwszy stosunek? — Stosunek tylko, "byt do drugiego" (ens ad aliud), i nic więcej. Pomijamy tu absoluty, samoisty? — Tak i nie. Pomijamy je, jako takie. Nie pomijamy i nie możemy pomijać ich jako kres i podstawy stosunku lub stosunków. Naprzykład, kiedy przypisujemy byt stworzeniu i Bogu, umysł nasz nie zwraca się na stworzenie—absolut i na Boga-Absolut, lecz bierze stworzenie w kierunku do swego istnienia Boga—do Swego. Samoisty pominięte. Pominięte? — Jako samoisty. A więc wzięte, lecz jako materja następnego kształtu odniosłości. Taka jest przyroda stosunku, że bez dwóch kresów równocześnie istniejących i ujętych być nie może— "relativa sunt simul re et ratione". Zachodzi więc tu pewne oderwanie, mianowicie od samoistów, **jako takich** (dlatego że one wchodzą jednak w stosunek, możeby lepiej było nazwać owo oderwanie uzupełnieniem, mianowicie kresów przez kształt względności, pod którym to kształtem ujętym są ujęte, objęte i pokryte i kresy.).

W każdym zaś stosunku, poza kresami, musi być i podstawa, fundament, powód odnoszenia naszego jednej rzeczy do drugiej, gatunkujący samą odniosłość. Pomijać kresy i podstawę (różniczkujące odniosłość), żeby wytworzyć nibyto czystą odniosłość (perfecte unam), znaczy marzyć, tworzyć wydrążałe formy bez treści.

Stosunkowe podobieństwo dwu stosunków również bez podstawy obejść się nie może. Kresami są tu dwa stosunki, np. stworzenie—istnienie, Bóg—istnienie. Gdzie podstawa? Musi ona być zawsze czemś w podmiocie (esse in), kształtem (co najmniej pojętym). Więc w naszym wypadku podobnych stosunków, tą podstawą nie może być jeno kształt poszczególnych stosunków, mianowicie, mienie się jednego do drugiego (istoty do istnienia). Ponieważ to mienie się w obydwóch stosunkach porównujemy, mamy porównanie stosunków czyli stosunek złożony, *to jedno jest* (ma się) tak, jak to drugie. A z takiego podobieństwa jak z pojedyńczego stosunku *niemożliwa* oderwać pojęcia cieszącego się zupełną, *bezwzględną jednością*. Tu odrywanie prawdziwie przycinające byłoby podobne do puszczania baniek mydlanych.

Pracują więc przeważnie wyobraźnią autorowie, przemocą wtłaczający w pojęcie bytu jakąś jedność zupełną. *Powiadają, że ponieważ podstata ma się do swego istnienia i ilość ma się do swego istnienia i jakość ma się do swego istnienia, mieć się do istnienia jest im wszystkim wspólne. Ten wspólny koncept mienia się możemy oderwać od poszczególnych różnic różnych podobnoznacznych i będziemy mieć doskonałą jedność, niby rodzajową, niewyraźną. Co ma miejsce w pojęciu bytu. Mylą się okrutnie.*

Najpierw dlatego, że takie pojęcie, jak słusznie zauważył uczony Kard. Kajetan, byłoby jednoznaczne, wcale nie podobnoznaczne.

Następnie, narażałoby ono posługujących się niem na pośmiewisko. Któżby się bowiem nie natrząsał z człowieka, który zapytany: co rozumiesz przez byt? odpowiedziałby: mienie się: A przyczyna leży w tem, że na istotę stosunku składają się trzy rzeczy—kresy, podstawa, odniosłość. Nie pojąłeś tych trzech rzeczy, nie pojąłeś stosunku. Pojąłeś stosunek, pojąłeś mienie się, podstawę i kresy. Nie pojąłeś kresów w ich zawartości samoistnej mniej więcej bogatej, jak już stwierdziliśmy powyżej, ale pojąłeś je jako kresy stosunku przez ciebie ujętego. Toteż wyraz zdrowy *np. o chlebie nic samoistnego w chlebie nie oznacza. Jeżeli zaś ująłeś stosunki różne, np. stosunek znaku w zdrowem orzekanem o cerze i stosunek przyczyny w temże* zdrowem *orzekanem o chlebie, ująłeś temsamem kresy różne, bez których nie byłoby wiele podobnoznaczonych. Podobieństwo zachodzące między dwoma stosunkami nie zmiata owej różności; owszem stwierdza. Podobieństwo bowiem nie jest tożsamością. Zatym, w stosunkowości mamy cztery ujęte różne kresy. Przycinać je czyli odrywać, abstrahować od nich, tyle znaczy, co nie pojmować żadnego stosunku, przeto i żadnej stosunkowości, słowem, mijać się z podobnoznacznością. Z jaką więc nicością równa się odrywanie naszych przeciwników, widzimy. Oczywiście, ogólność, powszechność, nieokreśloność bytu była ich błędnego mniemania powodem. Błędnego, powtarzamy, bo na takie znieokreślenie podobnoznacznika wystarcza jego własna natura—proporcjonalność treści wyrazistych w nim zawartych i sztuczno-naturalna jedność samoistna przedmiotowo-pojęciowa.*

Dalej ową np.treść byt *czyli "to co jest" albo rozważasz tylko w samej sobie, przeciąwszy pomost między myślą a rzeczywistością, albo w odniesieniu do prawdziwych rzeczy pozaumysłowych. W pierwszym wypadku masz tylko płód myślowy "esse obiectum tantum", który nie ma więcej znaczenia dla Metafizyki niż mara lub widmo. Słówko* jest *w tem niby określeniu "to co jest" jest tylko łącznikiem myśli. Taki* byt, *wydrążała forma logiczna bytu ani nie jest podobnoznacznikiem, ani jednoznacznikiem jak chce Duns Szkot i Szkotyści, np. O. Ser. Belmond.* Dlaczego? — Bo nawet nie jest znacznikiem czyli znakiem. Znak bez znaczonego jest niczem znaku. Nic nie może być znakiem siebie! Zbytecznem więc chcieć się porozumieć o jego jedno—lub podobnoznaczności skoro on nic nie znaczy.*

W drugim wypadku, pytamy, jaką rzecz po za umysłem wyrazem byt oznaczasz? To co się wpierw nawinęło pod zmysły twoje? Jesteś w samych początkach? Za wiele już ująłeś na pojęcie jednoznaczne. Weź cokolwiekbądź za pierwsze ujęte, niech to będzie twoja własna matka. W niej pierwszej ujętej ujmujesz matkę, niewiastę, pewien rozmiar, cerę, ubiór, itp. Czy to wszystko coś, byt? *— Oczywiście, bo to wszystko jest w twem pierwszem ujętem. Musisz dobrze pracować myślą nim zdołasz ociosać twe grube pojęcie, porozdzielać i wyznaczyć każdej osobnej rzeczy osobne miejsce we właściwych rodzajach i gatunkach. Nie zapominaj jako myśliciel, coś pojął jako dziecko.*

A teraz przypuśćmy, żeś już zaprowadził porządek — wszystko u siebie, na swem miejscu, podstata (materjalna) u podstaty, przypadłości u przypadłości, i że pojmujesz je ponownie. Wtedy jedno z dwu: albo tę rzecz pojmujesz pojęciem obejmującem je wszystkie, tak że o każdej z nich rozdziałowo orzekać możesz treść pojętą, a wtedy takie pojęcie nieodzownie jest podobnoznaczne, nie jednoznaczne co i O. Ser. Belmond uznaje, albo pojmujesz jedną z nich naprzykład podstatę materjalną, a wtedy znów podwójna możliwość; albo ją pojmujesz pojęciem własnem, na nią zakrojonem i wykluczającem wszystko, co nie jest nią—podstatą materjalną i takie pojęcie uznajemy wszyscy za jednoznaczne w odniesieniu do swego zakresu, albo ją pojmujesz pojęciem wyższem, niewłasnem, wspólnem, a wtedy, jeżeli sobie dobrze zdajesz sprawę z tego co mówisz, wpadasz napowrót w pierwsze przypuszczenie. Cóż bowiem znaczy pojęcie niewłasne ale wspólne? Pojęcie, pod którem dwie przynajmniej rzeczy stoją, dwie różne istoty «οὐσία», dwa określenia, a więc pojęcie podobnoznaczne. Wyobraźnia znów ci będzie tu perswado-

---

**"L'être trascendant d'après Duns Scot" i "La perfection de Dieu d'après Duns Scot", artykuły zamieszczone w "Revue de Philosophie" 1 Janvier i 1 Octobre* 1909.

*wać: wznieś się wyżej! Przytnij podstatę i przypadłość! Postaw byt "en l'état incompréhensif" w stan bezobjemny (podstaty i przypadłości nieobejmujący), będziesz miał czyste "extra nihilum" o podstacie i przypadłości, o Bogu i stworzeniu orzekalne!**

Jeśli posłuchasz wyobraźni, nietylko że nie oczyścisz pojęcia bytu z różnic poszczególnych bytów i nie wytworzysz jakiegoś czystego "extra nihilum", ale wpadniesz głową naprzód w bezdenną przepaść "nihili". Daremne wysiłki nawet transcendentalnej (!) logiki odrywać coś od siebie! — byt przeszywa wszystko i we wszystkiem znajduje się u siebie, nie oderwiesz go od niczego tylko od nicości. Zatym, oderwanie w podobnoznaczności polega na ciemniejszem pojmowaniu.**

35.— Zatym widzimy jasno, że wyraz byt nie pomija iście żadnej cechy lecz ujmuje wszystkie (przeto nie jest transcendentalny w znaczeniu kantowskiem), tylko pod pewnym kątem widzenia, mianowicie, w stosunku do istnienia a nie w sobie bezwzględnie; i o tyle, możemy powiedzieć, że podobnoznacznik **byt** abstrahuje od swych podobnoznaczonych. Jestto więc oderwanie wielce różniące się od oderwania właściwego, co jedną stronę ujmuje a drugą pomija; zaś jego wynik—jedność stosunkowościowa niedoskonała, nie bezokoliczna, nie bez dodatku. Jedność wszakże, bo jedność nie jednoznacznie pojmujemy "unum multipliciter dicitur". W jedności ogólnej dość miejsca i na jedność stosunkową.

Nie od rzeczy pisze Kard. Kajetan: *"Ut autem evidens fiat hujus ambiguitatis determinatio, sciendum est, quod ly abstrahere diversa significet, cum dicimus intellectum abstrahere animal ab homine et equo, et cum dicimus animal abstrahere ab homine et*

**I w istocie O. Belmond dał się złudzić owej namowie i siadł na skrzydła wyobraźni*: "La notion d'être *est de soi un* prédicat transcendant *aux categories et aux genres, c'est*-à-dire antérieur aux modes concrets de l'être créé dans la connaissance comme dans la *réalité*, en dehors et au-dessus d'eux", *i jeszcze*: *"Tant que l'on n'envisage pas l'être conjointement avec le mode d'être, il y a transcendance et univocité, sans exclusion de Dieu." (L'être Transcendant, 1 Janv.* 1909, p. 86). *O. Belmond bierze wyraz "transcendance" w sensie Kanta (narażając się na wielkie niebezpieczeństwo!....) mianowicie wyniosłości, niedościgłości, gdyż w naszem znaczeniu "transcendance" właśnie wypiera "l'univocité," przenikając wszystko. A to jest fałsz co powiada, że "pojęcie bytu jest przez się orzeczeniem wyniosłem ponad poczety i rodzaje". Pojęcie bytu wynosi się tylko z nicości, wszystko inne przenika "per identitatem"! Jeżeli zaś O. Belmont rozumie przez "l'être"—istnienie, na siebie splata bat okrutniej tnący. W samej rzeczy, tak brany byt jest orzeczeniem przypadkowem wszystkiego prócz Boga, zatym tak przed jak i z istotą "conjointement avec le mode d'être" nie będzie jednoznacznikiem ale* jedynością *raczej; chyba, że dla O. Belmonda istotność a przypadkowość — to jedno i to samo!*.....

Uwaga: O. J. M. Petazzi S. J., który misternie potyka się z O. Ser. Belmondem, ściga i przypiera go do muru, w pewnej dolnej uwadze wydaje taką opinię: "Riteniano coi migliori Tomisti che la ragione di ente si possa predicare univocamente tra due individui della medesima specie, appunto perche non differendo essi nella ragione specifica, non possono neppure differire nella ragione di ente, che importa precisamente l'essenza. A meno dunque che Dio e la creatura si possano prendere dall'intelletto comme due individui della stessa specie, non sara mai possibile ritrovare tra essi univocita". (Rivista di Filosofia Neo-scolastica, 20 Febbraio 1911, p. 42). Jakoś się nam nie widzi owa opinja (którą forytuje również Jan od św. Tomasza w Log. II. p. q. XIII. a. III. przy końcu: "Respectu tamen illorum (Petri et Pauli) praecise analogum non est (ens), licet transcendens sit". W istocie, co chcemy wyrazić (gdyż o treściwe wyrażanie chodzi), kiedy powiadamy: Piotr jest bytem i Paweł jest bytem? Że Paweł i Piotr jest człowiekiem? — Jeżeli tak, to twój **byt o Pawle i Piotrze jednoznaczny. Ale tu nie można, naszem zdaniem, podłożyć orzeczeniu **byt** znaczenie **człowiek;** orzeczenie **byt** przenika najmniejszą cząstkę podmiotu **Piotr i Paweł** — orzeczenie zaś człowiek nie. Więc jedno z dwu: albo iście dajesz tu orzeczeniu **byt** znaczenie bytu wyniosłe, przeszywające, przepowłóczyste, albo nieznacznie zakreślasz je w twej myśli do znaczenia człowiek. W tym ostatnim wypadku masz rzeczywiście w tym bycie jednoznaczność (lecz stoimy już poza kwestją): w pierwszym zaś wypadku masz prawdziwą proporcjonalność: tak się ma Piotr do swego istnienia jak Paweł do swego (innego!), a więc podobnoznaczność.

equo; eo quod tunc significat ipsam intellectus operationem attingentem in eis unum et non alia; nunc vero significat extrinsecam denominationem ab illa intellectus operatione, qua res cognita abstracta dominatur. In unum tamen et idem semper tendit; quoniam semper sonat intellegi unum, non intellecto altero. Ideoque nihil aliud est agere de abstractione analogi ab analogatis, quam inquirere et determinare, quomodo res significata analogo nomino intellegi possit, non cointellectis analogatis, et quomodo conceptus illius habeatur absque conceptibus istorum. Cum igitur ex supradictis, et ex ipso vocabulo analogiae pateat, quod analogo nomine non simpliciter una res, sed res proportione una significatur, talis autem idem est quod res diversae, ut similes proportionaliter, facile deduci potest, quod res analoga potest quidem intellegi non co-intellectis analogatis, et consequentur abstrahere ab eis. Sed non sicut in univocis res una (puta natura sensitiva, seu animal, intelligitur non cointellectis omnino natura humana et equina ut sic): sed sicut duae res ut proportionaliter similes intelliguntur, non cointellectis ipsismet duabus rebus secundum suas proprias naturas absolute. Ita quod analogi abstractio non consistit in cognitione unius et non in cognitione alterius; sed in uinus et ejusdem intellectione ut sic, et non in intellectione absolute. Verbi gratia, entis abstractio non consistit in hoc quod entitas apprehenditur et substantia, aut quantitas non; sed in hoc quod substantia, aut quantitas apprehenditur ut sic se habet ad proprium esse; secundum hoc enim similitudo proportionaliter attenditur, et non apprehenditur substantia aut quantitas absolute. Et simile est de aliis rebus analogis, quales sunt fere omnes metaphysicales. Unde concedi potest, rem analogam abstrahere *et non* abstrahere *ab analogatis diversimode. Abstrahere quidem, pro quanto abstrahit ab eis, quemadmodum res ut sic, id est, res similis alteri proportionaliter abstrahit a se absolute sumpta. Non abstrahere vero pro quanto res ut sic accepta seipsam necessario includit, et absque seipsa intelligi non potest. Quod de univocis dici non potest, quia res univoca, absque aliis, quibus est univoce communis, intelligitur, sic quod eas in suo intellectu nullo modo actualiter includit, ut patet.*

Objectioni autem ad oppositum adductae ex analogae similitudinis natura facile satisfacit, quod cum unum multipliciter dicatur, non oportet omnem similitudinem attendi secundum unum simpliciter, sed quandoque sufficit, quod unum secundum proportionem faciat simile. Unum autem proportionaliter non est simpliciter unum; sed multa similia secundum proportiones, a quibus ideo potest abstrahi res una simpliciter,quia similitudo ipsa proportionalis tantum est, et fundamentum non est unum nisi proportionaliter. De ratione unius siquidem proportionaliter, est habere quattuor terminos ut in V Ethic; dicitur. Quoniam proportionalitas qua similitudo proportionum fit, inter quattuor ad minus (quae duarum proportionum extrema sunt) necessario est, et consequenter unum proportione non unificatur simpliciter, sed distinctionem retinens, unum pro tanto est et dicitur, pro quanto proportionibus dissimilibus divisum non est. Unde sicut non est alia ratio quare unum proportionaliter non est unum absolute, nisi quia ista est ejus ratio formalis; ita non est quaerenda alia ratio, cur a similibus proportionaliter non potest abstrahi res una; hoc enim ideo est, quia similitudo proportionalis talem in sua ratione diversitatem claudit. Et accidit ulterius procedentibus, ut quaerant id, quod sub quaestione non cadit, ut quare homo est animal rationale, etc.

De abstractione quoque conceptus eodem dicendum est modo; abstrahit enim conceptus analogi nominis non sicut unum simpliciter, sed sicut unum proportione, seu simile secundum proportiones a multis absolute. Sed quia objiciendo tangitur de abstractione conceptus analogi a specialibus conceptibus illius analogiae, et abusive analogata ibidem vocantur partiales analogi rationes, ideo diligenter cavendum est, ne apparentia in obiectione tacta in illum errorem ducat qui ibi tangitur. Sciendum siquidem est, quod licet in analogis secundum attributionem in hoc omnia analogata conveniant, quod eandem formam omnino respiciunt, ita quod non solum conveniunt in uno termino, sed in hoc, quod est respicere illum. Erroneum tamen est, analogo per attributionem conceptum unum respectus in communi ad illum terminum, per abstractionem a tali et tali respectu, attribuere; verbi gratia: Animal inquantum sanum, urina in quantum sana, et medicina inquantum sana, licet conveniant, et in sanitate tamquam termino, cujus animal est subiectum, urina

signum, et medicina causa, et conveniant in hoc, quod respiciant sanitatem; quodlibet enim eorum sanitatem respicit, licet diversimode; ab his tamen specialibus respectibus non abstrahitur respectus in communi ad sanitatem, importatus sani nomine, in cujus respectu omnes speciales respectus ad sanitatem, confuse et in potentia claudantur. Falsum enim est, quod sanum significet hoc quod dico, respiciens, vel aliqualiter se habens ad sanitatem. Tum quia sic Sani nomen univocum vere esset ad urinam et animal, etc., ut patet ex univocorum definitione. Tum quia hoc est contra intentionem dicentium, urinam aut diaetam sanam. Percunctantibus siquidem, quid est urina inquantum sana, non respondetur: respiciens sanitatem, sed omnes respectum illum specificant respondentes signum sanitatis, et similiter de diaeta respondetur, quod est conservativa sanitatis, Tum quia contra omnes, et Philosophos et logicos hucusque a me visos hoc est. Sicut autem in praedictis analogis praedictus cavendus est error, ita in analogis secundum proportionem (quae sola simpliciter analoga sunt) similis cavendus est error, ex simili causa apparentiae firmitatem trahens. Quia enim analogata conveniunt in hoc, quod unumquodque eorum commensuratum seu proportionatum est, licet diversimode, credi potest quod ab his specialibus proportionibus abstrahatur proportionatum in communi, et nomine analogo, significetur, ac per hoc analogum habeat conceptum unum, in quo confuse et in potentia claudantur omnes speciales proportiones analogatorum; verbi gratia, ut quia substantia proportionata est suo esse, et similiter quantitas et qualitas, licet diversimode, ideo a substantia, quantitate et qualitate, diversimode proportionatis suis esse, abstrahatur res sive quidditas proportionem habens ad esse, qualiscumque sit illa proportio, et hoc sit primarium significatum, in quo omnes speciales proportiones substantiae, quantitatis etc., ad sua esse confuse claudantur in potentia.

Sed hoc falsissimum est. Tum quia hoc quod dicitur, scilicet res proportionata ad hoc quod sit, non est res una simpliciter etiam in esse obiectivo, nisi chimerice. *Tum quia proportionalia nomina univoca essent (ut ex univocorum definitione patet), et consequenter periret proportionalitatis ratio, quae extrema unum simpliciter esse non compatitur, et sic essent proportionalia et non proportionalia; quod intellectus capere non potest. Tum quia contra Aristotelis auctoritatem in II Post. inferius adducendam, et adductam, ex I Ethic. et sancti Thomae et Averrois et Alberti expresse est*". (Op. De Nom. Anal. c. V. 17-19).

Nie tak już dobrze dodaje: — "*Unde confusio, qua analogum tam secundum attributionem, quam secundum proportionem important speciales habitudines aut proportiones, non est confusio plurium conceptuum in uno conceptu; sed est confusio significationum in una voce, licet difformiter. Quoniam in analogia attributionis vox analoga primum distincte significat, caetera autem confuse. In analogia vero proportionis, nomen analogum ad omnes suas significationes indistincte se habere permittitur*". (Tamże). Nie tak już dobrze, bo oderwanie podobnoznaczne nie polega tylko na zmięszaniu znaczeń w jednym wysłowie, ale jak widzieliśmy, na zatarciu pojęciowem odgraniczenia dwóch treści, dwóch odrębnych pojęć.

Z powodu częściowej jedności w pojęciu podobnoznacznem, posługujemy się jednym wyrazem dla wielu. Odwrotnie, częściowa inność (czyli inność zgoła i bez dodatku) wzbrania nam zastosowywać do wszystkich podmiotów wszechstronnie, zupełnie tej samej treści. Taka jest przyroda stosunkowości. Dalsze dlaczego pozbawione byłoby znaczenia w samem postawieniu. Cóżbyś mógł odpowiedzieć np. *na pytanie*: dlaczego światło jest lśniące? — Jedyna odpowiedź, to powtórzenie pytania, bo jest światłem. W każdej bowiem rzeczni należy upatrywać rzecznię rzeczni. Oto swojski sposób odrywania podobnoznacznika, tak kiedy chodzi o oderwanie powszechne, jak kiedy chodzi o oderwanie kształtne.*

---

*Ma słuszność Kard. Kajetan, pisząc: "Cautum tamen et attentum oportet hic esse; quia cum analogi rationes dupliciter sumi possint; scilicet secundum se, et ut eadem, et ipsae ut eadem propter identitatis proportionalis naturam non abstrahant a seipsis, et tamen aliquid convenit eis ratione identitatis, seu inquantum eadem sunt, quod non convenit eis ratione diversitatis (ut patet de communibus eis), videtur quod duo incompossibilia secundum apparentiam, analogi rationibus conveniant, scilicet quod ipsae ut eadem non abstrahant a seipsis, et quod ipsae ut eadem aliquid causent et habeant, quod non ut diversae, reduplicarique possint ut eadem, non reduplicatis, ut diversae sunt. **Haec** enim **non solum compossibiliter,** sed **necessario simul sibi vindicat identitas***

Innemi słowy, jak jedność w podobnoznaczności jest podobnoznaczna, tak i abstrakcja tamże jest podobnoznaczna.

§ 6.—Orzekanie Podobnoznaczników i Określanie.

6.— Co do orzekania podobnoznacznika a względnie **bytu,** zauważymy, że ta zagadka jest współstosunkowa do zagadki oderwania. Jak bowiem oderwanie pomija różnorakie dokreślenia i daje nam jedno pojęcie ogólne, zwrócone ku wszystkim podmiotom danego zakresu, w stosunku do których, branych zosobna, jest i zowie się **większem** (będąc w każdem z nich tak, że i poza nim się znajduje), tak na odwrót, orzekanie przyczepia rozłącznie pojęcie oderwane każdemu podmiotowi tegoż zakresu. Różnie atoli. W jednoznacznikach, co jeden podmiot odbiera, to samo zupełnie i drugi. W podobnoznaczności przeciwnie, treść jednemu podmiotowi przypisana jest tylko stosunkowościowo ta sama, co treść przypisana drugiemu. Przeto więc, chociaż w takich zdaniach jak—jakość jest bytem, podstata jest bytem—utożsamiamy orzeczenia (byt) z podmiotami, nie możemy utożsamiać podmiotów między sobą nie tylko indywidualnie, ale nawet w jakiejkolwiek treści bezwzględnej, mówiąc np. jakość jest podstatą. Albowiem byt w jakości równa się bytowi w podstacie tylko stosunkowościowo. Co to znaczy? Mianowicie, że, jak podstata ma się w swojski sposób do istnienia swego tak też jakość ma się w swojski sposób do swojego istnienia. Jak istnienie podstaty spółmierzy się podstacie, skąd ją bytem nazywamy, tak i istnienie jakości spółmierzy się jakości, skąd ją bytem nazywamy; nie te same, lecz takie same mienie się do istnienia tu i tam. Stąd **taki** sam byt podstata, **jaki** i jakość, ale nie ten sam. **Znaczenie zdania:** podstata jest bytem, jest następujące: podstata ma się do swego istnienia jako do swego ostatecznego sprawnika, co ją uiszcza. A tę samą prawdę uiszcza byt w jakości, ale stosunkowościowo. Przeto jak oderwanie, tak też orzekanie w podobnoznaczności jest podobnoznaczne.

---

proportionalis; quoniam et **extrema uniri** omnino **non patiens, ab eis abstrahi** omnino **non permittit,** et **extrema** aliqualiter indivisa et **eadem ponens, ut eadem ea considerabilia** et reduplicabilia **exigit.** Sicque fit, ut in analogo secundum identitatem in se clausam, ad diversitatem rationum in se quoque clausam, comparato, abstractio quaedam (quae non tam abstractio, quam quidem abstractionis modus est) inveniatur; propter quam non solum ab analogatis (puta substantia et quantitate) analogum, puta ens, abstrahere dicitur, ut supra diximus; sed ab ipsis ejus rationibus, seu a diversitate ipsarum rationum ejus, puta, rationis entis in substantia, et rationis entis in quantitate.

Non quia quamdam rationem eis communem dicat, quia hoc est fatuum, nec quia illae rationes omnino sint eaedem, aut eas omnino uniat, quia sic non esset analogum, sed univocuum; sed quia eas proportionaliter adunans, et ut easdem proportionaliter significans, ut easdem considerandas offert, annexa inseparabiliter diversitate quasi seclusa, et identitate proportionali unit, et confundit quoddammodo diversitatem rationum. Sicque non sola significationum in voce confusio, analogo convenit, sed confusio quaedam conceptuum, seu rationum fit in identitate eorum proportionali: sic tamen ut **non tam conceptus,** quam **eorum diversitas confundatur.** Et quoniam analogum talem identitatem praecipue importat, et tali confusione frequenter utimur, analoga nomina ab omni rationum ejus diversitate abstrahere dicentes (dum confuse pro omnibus supponere ipsum pluries exponimus), ideo **non mediocri opus vigilantia,** ne in univocationem labi contingat. Abstrahit igitur analogum a suis analogatis (puta ens a substantia et quantitate), sicut unum proportione a multis, seu sicut **similia proportionaliter a seipsis absolute.** tam quoad conceptum objectivum, quam mentalem, sive sit sermo de abstractione totali, sive de formali. Hae enim abstractiones non differunt in eodem, nisi secundum praeci ionem et non praecisionem ut alibi declaravimus. Unde nihil aliud est dicere ens abstractum a naturis praedicamentorum abstractione formali, quam dicere naturas praedicamentales proportionales ad sua esse ut sic praecise; a specialibus autem seu singulis analogiae rationibus extremis, non tertio conceptu simplici, **sed voce communi et identitate proportionali earundum, quoddammodo abstrahit".** (Tamże).

Przyczyna zaś, dla której nie możemy powiedzieć zamiennie: jakość jest bytem—byt jest jakością, leży w wyższości orzeczenia. Przecież nie można również zamienić: Piotr jest człowiekiem — człowiek jest Piotrem. W obydwu wypadkach musimy zachować przepisy zamienności (por. Djalek.)*,zząstkowość poprzednio orzeczenie: jakość jest bytem—pewien byt jest jakością.*

Co się tyczy pierwszeństwa podobnoznaczników, należy zauważyć, że w podobnoznaczności stosunkowościowej różne podmioty nie ubiegają się jednako o to pierwszeństwo w różnych porządkach. A to z powodu posiadania kształtu na wewnątrz. Nie zawsze co jest iście pierwsze w istnieniu, jest pierwsze w orzekaniu lub w pojęciu. Przeciwnie, podobnoznaczność stosunku względy swe oddaje naczelnie podobnoznacznemu, czyli temu, w którym kształt wewnętrzne tkwi. Nie ogląda się nawet na pierwszeństwo przyczynowe innych. Naprzykład, nie dlatego, że chleb jest przyczyną zdrowia w człowieku, przymiotnik *zdrowy* należy mu się pierwszemu, ale człowiekowi (zwierzęciu). Treść bowiem w wyrazie zawarta temu podmiotowi na pierwszem miejscu ma być przypisana, w którym poraz pierwszy dochodzi do swego pełnego uiszczenia. W swej przyczynie zaś żadna rzecz nie jest pełnie sobą, ale istnieje istnieniem przyczyny. Dlatego podczas gdy podobnoznacznik stosunkowościowy bezwzględnie wypowiedziany odnosi się obojętnie do któregokolwiek podmiotu swego zakresu, choć pierwszorzędnie oznacza pierwszego,* podobnoznacznik przypisywania przeciwnie, wysłowiony w rzeczony sposób, przedstawia tylko naczelnika. Albowiem porządek istnościowy odpowiada porządkowi znaczenia i wysłowienia. Jak więc *jest* zgoła i bez dodatku jedno liczbowo zdrowie (tylko w zwierzęciu), tak też i w tym razie, jedno zgoła i bez dodatku zdrowie będzie oznaczone i wysłowione, mianowicie, to w naczelniku.

37.— Jeżeli w każdym podobnoznacznym stosunkowościowo podmiocie rzecznia przez wyraz podobnoznaczny wyrażana tkwi wewnętrznie, stąd bezpośrednio wnioskować możemy, iż kształt każdego podobnoznacznika jest zgoła inny, poniekąd tylko ten sam. A że kształt stanowi istotę i w następstwie określenie, przeto więc i określenie każdego podobnoznacznika (jako takiego) będzie tu (w stosunkowości) zgoła inne a poniekąd tylko to samo. Innemi słowy, w określenie jednego podobnoznaczonego jako takiego nie wchodzi drugi, jak to rzecz się ma w podobnoznaczności stosunku, właśnie z powodu stosunku aktualnie zawartego w tychże podobnoznacznikach do naczelnego. Tu treść podobnoznacznika mniejszego leży wyłącznie w stosunku. Stosunek zaś będąc "bytem do" (ens ad), bez swego kresu nie jest pojętliwy. Bo jakże np. zrozumieć zdrowy chleb bez zdrowego organizmu?

Inaczej rzecz się przedstawia w podobnoznaczności stosunkowościowej. Wyraz podobnoznaczny wyraża wprawdzie stosunek podobny do innego stosunku, ale nie koniecznie jako podobny, podobny w akcie oznaczonym. Wystarcza wyrażenie stosunku, który jest podobny do drugiego — podobieństwo w akcie wykonawczym. Takie zaś podobieństwo, tak wyrażone, nie zwraca naszej myśli tu i teraz z jednego kresu podobieństwa do drugiego, tak iżbyśmy pierwszego uchwycić, zrozumieć, określić nie byli w stanie bez drugiego i to pod tą stroną, pod którą jest podobny.

W celu gruntowniejszego zrozumienia niniejszej przetrudnej zagadki, zważ co się mieści w pojęciu ogólnem analogji czyli w podobnoznaczności *jako takiej. Powyższy rozbiór*

*"Id quod communiter multis convenit, antonomastice attribuitur ei cui per excellentiam convenit; sicut nomen fortitudinis vindicat sibi illa virtus quae circa difficillima firmitatem animi servat; et temperantiae nomen vindicat sibi illa virtus quae temperat maximas delectationes". (S. Thom. II—II q. 186 a. I. c).

odsłonił nam wnętrzności analogji. Zoczyliśmy tam liczność wprost i ogródkową jedność treści. Widzieliśmy również, że podobnoznaczność jest sama podobnoznaczna, oczywiście cała, czyli ze swą licznością i jednością. Więc to jedno położone w podobnoznaczności nie ma być brane jednoznacznie w podobnoznaczności. Zatym, w podobnoznaczności przypisywania to jedno. co zakończa stosunki różnych podobnoznaczników jest jedno nietylko słownie i umysłowo, ale też numerycznie. Albowiem *jest* tylko jedno zdrowie (zwierzęce), które chleb podtrzymuje, lekarstwo przywraca. cera wskazuje. Poza stosunkiem przyczynowym lub znakowym żadnym innym tytułem nie można przyczepić do podmiotów chleb, lekarstwo, kolor przymiotnika zdrowy. Zdrowie chleba jest czystym tylko stosunkiem. Chcesz więc pojąć chleb jako zdrowy, niepodobno pominąć nadmieniony stosunek a więc i owo numerycznie jedno czyli kres *(numerycznie* jedno w przeciwstawieniu do licznych oznaczonych *podobnie).*

To jedno *musi być inaczej* w podobnoznaczności stosunkowości (bo samo podobnoznaczne, powtarzamy). Gdyby było jedno numerycznie (realnie jedno), dwie podobnoznaczności, przypisywania i stosunkowości schodziłyby się w jedną doskonałą treść podobnoznaczności, mielibyśmy jedną tylko podobnoznaczność. Mamy zaś dwie. Przeto ów kres nie jest tu numerycznie jeden, to znaczy nie jest realnie jeden (lecz tylko umysłowo) a co nie jest realnie, czyli nie jest, nie może wchodzić w określenie tego, co jest.*

Dlaczego w stosunkowości, formalnie mówiąc (z przyczyny tej podobnoznaczności) niema naczelnego podobnoznacznika? Bo w niej porównujemy dwa stosunki, które z przyrody swej są obojętne na realność albo czczą myślowość. Kiedy więc sam stosunek jest kresem stosunku (jak w stosunkowości), nigdy nie będzie z konieczności *rzeczowy.* Jeżeli więc jest rzeczowy, to nie z kształtnej przyczyny, lecz z powodu sobie zewnętrznego, z powodu materji. W tym razie oczywiście będziemy mieć kres realnie jeden, wchodzący w określenie mniejszego podobnoznacznika, ale nie wedle podobnoznaczności stosunkowościowej kształtnie, lecz z powodu tej podobnoznaczności, która była istną przyczyną jego realności, mianowicie, z powodu podobnoznaczności stosunku. W tym wypadku będzie analogja mieszana.

Ową teorję namacalnie da się stwierdzić w przykładzie bytu. Skąd dane stworzenie zwie się bytem? Rzeczniowo dlatego, że Bóg jest?—Niedorzeczność! Dlatego, że ono jest; dlatego, że to, czem ono *jest (istota) zostało uiszczone przez odpowiednie bycie; z powodu więc stosunku do istnienia swego (gdyby stworzenie było bytem stosunkiem swym do istnienia zewnętrznego, mianowicie w Bogu, byłoby* Bogoistnikiem *(Chrystus Pan jest takim), a nie sobistnikiem (subsistens). Ale, że ten kres istnienie, jest rzeczywisty i wewnątrz podmiotu, co bytem zowiemy, dlatego ten byt (stworzenie,) jest rzeczywistym bytem i w sobie. Będąc zaś może być pojęty. Ujęty w umysł, będzie treścią bytu. Dotychczas mamy w umyśle treść bytu ze siebie ani jednoznaczną, ani podobnoznaczną. Cokolwiek uiści tę treść czyli stosunek ten jako taki nazwiemy bytem. Podkreślamy* jako taki, *tj. niekoniecznie* rzeczowy *(z odrębnemi kresami), bo może być stosunek rzeczy do samej siebie dwojako pojętej, raz jako istota, raz jako istnienie, byle tylko kresem-do było istnienie, najrzeczywistsza rzeczywistość, i taki stosunek, powiadamy (owszem przednio), da nam* byt; *bo rzecz uiszczająca ten stosunek już nie rzeczowy ale tożsamościowy czyli nierealny, będzie* s *to co jest—byt.—Ale stosunek jest nierealny, rzecze ktoś, jak wtedy rzecz będzie realną czyli bytem realnym? Właśnie z powodu swej nierealności taki stosunek da nam najrzeczywistszy byt. Albowiem im więcej zbliża się kres-od (istota) do kresu-do (istnienie), tym więcej udziału bierze w bycie. Byt od być (istnieć) pochodzi. A otóż tu kres-od tak się przybliża do kresu-do, że w niego wchodzi, z nim się utożsamia. Więc jest bytem "par excellence". Takim bytem jest Bóg (nie tu miejsce na poszukiwanie dróg prowadzących nasz umysł do niego). Więc i na Niego rozciągnąć możemy rzecznię bytu w naszym umyśle tkwiącą, jak rozciągamy na stworzenie, w którem zaoczymy istnienie. A to jest podobnoznaczność. —Rzeczesz: stworzenie jest zupełnie inaczej, a Bóg zupełnie inaczej. — Tem lepiej, górą sprawa podobnoznaczno-*

---

*Quia formaliter loquendo in hac analogia **non datur primum analogatum formaliter et intrinsece tale;** quod autem **non est** poni nequit in definitione analogorum quae **sunt"** (Ramirez O. P. de Anal. p. 74).

ści. Ta bowiem wymaga inności wprost. Jednakowoż nie powiesz, że z innego zupełnie stosunku (jako stosunku) wypływa byt stworzenia a Stwórcy. A ta poniekąd tylko nieinność zupełnie wystarcza jedności podobnoznacznej. Tak rozprzestrzenione i objętne pojęcie nasze bytu już jest kształtnie podobnoznaczne.

Ze względu więc na co wszystko jest i zwie się bytem? Ze względu na uiszczające istoczące je istnienie. A cóż to jest określenie czyli rzecznia? Nic innego jeno forma lub kształt rzeczy istoczący istnienie. Zatym, wszystko podobnoznaczne stosunkowościowo musi mieć swe własne określenie. Żadne z nich, jako kształtnie należące do niniejszej podobnoznaczności, nie może być określone przez drugie, przez naczelnika podobnoznacznego, którego tu rzeczywiście niema, ponieważ z uwisłego sobie istnienia wszystko jest bytem.

Może jeszcze zarzucisz: przecież nie określamy rzeczy przez istnienie, które było tu podane jako ten kres, ze względu na który wszystko jest bytem. Więc nie dlatego, że każdej rzeczy odpowiada własne istnienie, ona, jako byt, niema być określona przez naczelny podobnoznacznik. A to jest jedyna przyczyna, jeżeli przyczyna jest, niewchodzenia naczelnika w określenie mniejszych podobnoznaczników. Więc jej bezwartościowość pociąga za sobą konieczność zwrotu do naczelnika w określaniu podobnoznaczników. Zatym, zależność od naczelnika w określaniu jest właściwością podobnoznaczności prawdziwie powszechną.

Łatwa odpowiedź. Przedewszystkiem nieprawdą jest, co tak nagminnie powiedziano, że nie określamy przez istnienie. Jest pewne określenie i przez istnienie, mianowicie, określenie Pierwszego Bytu. W istocie, zaciekając się w cojestwo Pierwszego bytu, umysł nasz wynajduje, że ono jest "podsobistniące istnienie". Oto metafizyczne określenie Pierwszego Bytu. Istnienie jest tam wniesione mianownikowo (in recto). I istnienie więc określa.

Jednakże prawdą jest, że w stworzeniu nic nie określa się swojem istnieniem. Ale to bynajmniej nie uwłacza wartości powyżej wyłożonej teorji. Owszem wybornie ją potwierdza. Gdyby bowiem każdy byt mógł się określać przez swe istnienie, mielibyśmy jeden byt zgoła i bez dodatku, jeden numerycznie, jak mielibyśmy jedno istnienie, kształt istnościowy czysty ze siebie niepodzielny. *Wierutny panteizm—zagłada podobnoznaczności. Tymczasem mamy iście wiele bytów rzeczowo różnych zagwarantowanych zdrowym rozsądkiem, opartym na bezpośredniem doświadczeniu. Do naszej czujności, do nawodzenia mamy się często zwracać, jeżeli nie chcemy pobłądzić w elukubracjach metafizycznych. Tam korzenie naszej umiejętności, jak napomina Akwinat ze Stagirytą.**

Faktem więc niezbitym, że jest wiele bytów poza pierwszym i że ich nie określamy przez istnienie. Gdzie przyczyna tego? Przyczyna leży w samej rzeczni określenia. Określenie bowiem, odpowiadając na pytanie, czem rzecz jest, ujawnia wyłącznie istotę rzeczy czyli to wszystko i tylko, co ujawszy, umysł nasz zrozumiał rzecz, której byle jaka minimalna część opuszczona lub cudza dodana w pojmowaniu sprawia, że umysł cokolwiek inne pojął, ale nie rzecz, o którą chodzi. Widoczna więc, iż istota zrzeka się wszelkich względów środowiskowych lub okolicznościowych. Na pytanie czem jest ta lub owa rzecz, nie myśliciel, żak tylko pozwala sobie odpowiedzieć: "jeżeli"... Każde ścisłe istotne określenie, przez rodzaj i różnicę (lub niby rodzaj i różnicę), rozbiera rzecz, zdziera z niej całą masę przymiotową, wszelkie posiadłości; te pozostawia na uboczu, a wysłowia wyłącznie to, czem rzecz jest, nagą istotę, to bez czego rzecz ani być ani być pojętą nie może, kształt istny, τὸ τι ἦν εἶναι, *rzecznię rzeczy. W takich warunkach określenia, namacalny powód nieobecności istnienia w określeniu wszelkiego bytu prócz jednego. Jeden bowiem jedyny byt może być swem istnie-*

---

*"Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, **oportet ad sensum** quodammodo **resolvere** (nie **jako do zasady,** lecz **jako do materji**) omnia de quibus iudicamus; unde Philosophus dicit in 3 Coel. et Mundi. quod complementum artis et naturae est res sensibilis visibilis, ex qua (non per quam) debemus de aliis iudicare; et similiter dicit in 6 Ethic (cap 8 in fin.), quod sensus sunt **extremi,** sicut **intellectus principiorum; extrema** appelans **illa in quae fit resolutio judicantis.** Quia igitur in somno ligati sunt sensus non potest esse perfectum iudicium nisi quantum ad aliquid, cum homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tamquam rebus ipsis (wielu goni za własnem urojeniem niby za rzeczywistością "dormiunt multi," zapomniawszy, że "oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia")." A w następnej odpowiedzi: "dicendum, quod iudicium intellectus non dependet a sensu hoc modo, quod actus iste intellectus per organum sensibile exerceatur; **indiget** autem **sicut extremo** et **ultimo, ad quod resolutio fiat."** (De verit. q. XII a. 3, ad 2 et 3).

niem. Inne zaś jeśli są, nie są i być nie mogą swem istnieniem. One, czyli ich to co one są lub istota, jest jedną rzeczą, a istnienie ich jest drugą rzeczą (rozciągam tu znaczenie słowa rzecz *i na składniki rzeczy, ale wedle rzeczywistości; nie zważając na ich istotność lub przymiotność). Innemi słowy, ich istota nie identyfikuje się z ich istnieniem rzeczowo. A że są, więc mają swe istnienie. Wiadomo zaś wszystkim, że nie określamy rzeczy przez to, co one mają, lecz przez to, czem one są, np. nie mówimy: Jan jest koszulą (bo nosi koszulę); podobnie mówimy: Jan jest człowiekiem (zwierzęciem rozumnem) a nie: Jan jest swem istnieniem, bo istnienie Jana jest rzeczową odrębnością jego istoty, czyli przypadkowością, więc poza obrębem tejże istoty.*

38. Koniec końcem i w ostatecznej wynikłości, kiedykolwiek nam chodzi o poszczególne poznanie poszczególnych podobnoznaczników niniejszej podobnoznaczności, kładziemy w ich określeniu tylko to, czem one są (ich odrębne istoty; przeto więc w określaniu Pierwszego Bytu, Jego Istnienie, bo ono jest Jego Istotą, a we wszystkich stworzeniach umieszczamy tylko ich istotę bez istnienia, z powodu odrębności pierwszej od drugiej). Przeciwnie zaś, kiedy zadowalamy się ogólnem poznaniem rzeczy, pod najpowszechniejszą rzecznią bytu, wtedy umysł nasz ujmuje wprawdzie istotę rzeczy w stosunku do istnienia (więc i istnienie), ale w stosunku do istnienia odrębnego każdej odrębnej rzeczy. W rzeczywistości poza umysłem niema jakiegoś jednego istnienia kończącego w sobie stosunki wszystkich istot. Ta jedność istnienia, skąd jeden ogólny byt, istnieje tylko w umyśle, uzasadniona na podobieństwie stosunków różnych istot do odpowiednich sobie istnień. Jedność oderwana, jedność kształtu stosunkowego, jedność stosunkowościowa: tak się ma to do swego istnienia, jak tamto do swego. Jedno i drugie istnienie jest odrębne, alem je pojął jako jeden kres jednej stosunkowości, czyli dwu stosunków podobnych lub podobieństwa stosunkowego (zważ przy sposobności, jak istotna jest stosunkowościowość niniejszej podobnoznaczności). Oczywiście takie poznanie rzeczy nie wprowadza nas w głąb żadnej z nich.*

W pierwszem i drugiem poznaniu nie potrzebujemy w określaniu jednego podobnoznacznika pomocy drugiego. Nie potrzebujemy rzeczonej pomocy w pierwszem poznaniu istotno - szczegółowym, bo każda istota jest sobą ze siebie a tylko istnieje *przez swe istnienie* zależne *(jeżeli stworzenie)* od drugiego. My zaś ograniczyć możemy nasze poznanie na *istocie. Możemy poznać czem rzecz jest, niekoniecznie zarazem, czy jest. Owszem każde określenie jest takiem poznaniem. Jasna tu zatym wspomniana niezawisłość.*

Nie potrzebujemy również pomocy drugiego podobnoznacznika w poznaniu drugiem. Określenie bowiem jednego podobnoznacznika w ogólnem poznaniu jest stosunkowościowo *określeniem drugiego podobnoznacznika. Ten drugi podobnoznacznik względem danego określenia* nie jest drugim *ale tym samym co pierwszy podobnoznacznik. Stosunkowościowo! Z jakiej więc przyczyny jeden podobnoznacznik miałby określać drugi, kiedy jeden i drugi uczestniczą w jednem i temsamem określeniu? Widocznem jest, że i Bóg jako byt jest: to, co jest; jak i człowiek jako byt jest: to, co jest. I tu więc jasna wspomniana niezależność.*

39.— Wszakże poza tymi dwoma poznaniami istotno-szczegółowem i istotno-ogólnem, mamy jeszcze poznanie przypadłościowo - szczegółowe, integralniejsze, zupełniejsze. Możemy wiedzieć o rzeczy, jaką jest, gdzie, kiedy itd. Ma się rozumieć, że w takie poznanie rzeczy nie wchodzi sama jej istota, ale również rozmaite jej przybytki okolicznościowe, środowiskowe. Istnienie pochodne jest jednym z tych przyrostów istoty z niem niezidentyfikowanej. Chcąc więc poznać i określić rzecz zupełniej, mianowicie, uzupełnioną swem istnieniem musimy sięgnąć aż do Pierwszego Istnienia, albowiem wszystko pochodne w odpowiedniej pełni wystarczającą rzecznię znajduje. Istnienie zaś uwisłe w możności odrębnej (w istocie), jakiem jest każde istnienie pochodne, nie jest i nie może być pełnią istnienia. Więc poza so-

---

*Ratio enim entis cum sit diversificata in diversis, non est sufficiens ad specialem rerum cognitionem". (s. Th. Comm .in I L. Sent. prol. q. I a. II corp). Gdyby ta rzecznia była również rzeczą, gdyby ta jedność umysłowa nie była stosunkowościowa tylko i miałaby odpowiednika w rzeczywistości (jaką jednością jest Istota lub Istnienie Boga), wtedy byłaby podatnym środkiem do poznania nawet poszczególnych rzeczy: "ad quarum manifestationem divinum lumen in se unum manens, secundum beatum Dyonisium in principio coelestis Hierarchiae, efficaciam habet." (Tamże)

bą przyczynę siebie mieć musi. To też żadne stworzenie nie jest dokładnie zrozumiałe bez Stwórcy.*

*Zważ jednak, iż w tym razie masz w jednym podobnoznaczniku dwie podobnoznaczności, stosunkowości i stosunku. A to dlatego, że ujęłeś w stworzeniu (mniejszym podobnoznaczniku) dwie odrębności, istotę i jej istnienie (stąd myśliciele rozróżniają w wyrazie "ens" podwójne podłożenie, rzeczownikowe i imiesłowowe, nominalis et participialis). Istota, której się przywłaszcza istnienie, sama ze siebie nie wyrażając żadnej zależności, jest kształtnie podstawą tylko podobnoznaczności stosunkowościowej. Istnienie zaś tej istoty, ponieważ pochodne, włącza esencjalnie zawisłość od Pierwszego Istnienia i jest podstawą podobnoznaczności stosunku.***

*W tej podobnoznaczności, owszem, uznajemy niezależnego określenia niemożliwość, ale nie w pierwszej. Tym poglądom sprzeciwia się jeno pozornie odpowiedź św. Tomasza:— "Respondeo dicendum quod in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum. Et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4 Metaphys., text 28, necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum et per posterius de aliis secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis, vel minus.****

---

*Prawdę więc głosi Banez, pisząc: "Si haec analogata minus principalia definiantur exactissime a prima potentia usque ad ultimum actum necessarium est omnino quod in eorum definitione ponatur analogatum principalius; v. g. potest quis definire albedinem per immediatum genus, videlicet: color disgregativus visus, in qua difinitione non ponitur substantia. At, si explicatur totaliter natura albedinis necessario est ponenda substantia in ejus definitione, usque ad rationem accidentis, quae non potest explicari nisi per ordinem ad substantiam. Ita similiter dicendum est de sapientia et de aliis nominibus Dei." Banez (Comm. in I. q. 13 art 6 col. 293) cytowany przez O. Ramirez'a (op. cit. p. 81), który dodaje: "Nec mirum: quia enim major est unitas numerica quam unitas proportionalis, necesse est hanc in illam finaliter resolvere; et pariter, quia prius est secundum rem ens abstractum abstractione formali quam ens abstractum abstractione totali, oportet omnia quaecumque resolutionem ontologicam in ens hoc modo abstractum susceperunt, ulterius resolvi resolutione theologica in ens abstractum primo modo abstractione formali), quod est Ipsum esse per essentiam, et consequentur, in actu exercito summum analogatum simpliciter in linea entis.

"Quae resolutio, licet aliqualiter habeatur in Theologia naturali, maxime tamen obtinetur in Sacra Theologia, ubi omnia considerantur in Deo et ut aliquid Dei, et ideo **Theologus** in omnium definitione **formaliter theologica** ponit Deum ipsum, quia tunc fit consideratio secundum analogiam attributionis mixtae cum analogia proportionalitatis, cum qua ibi **materialiter** coincidit." (Tamże). Głęboka uwaga dojrzałego umysłu metafizycznego.

To też św. Tomasz, na zarzut następujący: "Cum enim causa sit potentior effectu, illud quod est possibile nostro intellectui, qui a rebus notitiam sumit, videtur magis esse possibile in natura. Sed intellectus noster potest aliquid intelligendo illud esse a Deo; cum causa efficiens non sit de natura rei, et sic sine ea res intellegi possit. Ergo multo magis in rerum natura potest aliquid esse quod non sit a Deo." odpowiada: "Ad primum ergo dicendum, quod licet **causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creaturarum; tamen **esse,** quod rebus **creatis inest,** non potest intellegi **nisi ut deductum ab esse** divino; sicut nec proprius effectus potest intellegi nisi ut deductus a propria causa." (De Pot. q. III a V). Masz dosadnie wyrażony stosunek stworzenia do stwórcy. Powiada więc św. Tomasz, że stworzenie nie swą istotą jako taką mówi esencjalnie stosunek (rzeczowy) do pierwszej przyczyny sprawczej (tak bowiem brane stworzenie wyraża stosunek do swego istnienia możliwego lub rzeczywistego), ale z przyczyny swego istnienia, które jest właściwym wynikiem, kresem aktu twórczego. „Chociaż bowiem to co jest właściwe i mówi się stworzone jest cały komplet (istota i istnienie), atoli kiedy rozkładamy więcej szczegółowo, dochodząc samej rzeczni, spostrzegamy, iż to z powodu czego istota jest stworzona, a nie tworcza istota (creatrix essentia), jest istnienie własne, które ona przez akt twórczy od przyczyny sprawczej w siebie przyjmuje. Istnieniem swem rzeczowo odrębnem od istnienia przyczyny (wynik zawsze odrębny od przyczyny), ta istota, która przed otrzymaniem onegoż nie jest inną rzeczą od stwórcy, stworzeniem. Z jednakowych zasad na zarzut: "Omnia quae a Deo sunt facta dicuntur esse Dei creaturae: Creatio autem terminatur ad esse: prima enim rerum creatarum est esse, ut habetur in lib. de Causis (Prop. 4). Cum ergo quidditas rei sit praeter esse ipsius, videtur quod quidditas rei non sit a Deo", płynie odpowiedź Anielskiego Doktora: "Dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat (swoje własne), nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia (pozostaje umysłową różność)", (tamże, ad 2um). Widzisz, nie zaprzecza Akwinat, że "quidditas rei sit praeter esse ipsius," coby mu było pomogło wielce do zbicia zarzutu. Ale przyjąwszy założenie zarzutu, zwraca się w odpowiedzi do warunku istoty, do jej stanu możliwości względem istnienia i powiada, że bez niego ona jest niczem. Co wcale nie znaczy jeszcze, że w niem ona jest niem, ale tylko jest. Ale to później zobaczymy "ex professo."

***(I p. q. XIII a. VI).

— W dwojaki sposób tłómaczy Ferrary ten ustęp Doktora Anielskiego. Powiada najpierw, że tu św. Tomasz ma wyłączny zamiar wyrzucić z orzeczeń wpólnych Bogu i stworzeniom jednoznaczność. Chodziło mu jedynie o podobnoznaczność tych słów i dlatego, powiada Sylw. Ferrary, podaje św. Tomasz przykład najwięcej nam znanej podobnoznaczności — stosunku (de sano). A jeżeli, prawi dalej, słowa zbliżone stosunkiem są podobnoznaczne, to tem więcej miał prawo Akwinat to samo twierdzić o słowach nieograniczonego stosunku. Oto słowa tej odpowiedzi: "Ad illam

Widzieliśmy już wyżej, iż zależność w określeniu od naczelnika jest właściwością podobnoznaczności stosunku. Nie powtarzamy dowodów. Co zaś się tyczy ustępu św. Tomasza, O. Ramirez twierdzi, że tam jest mowa o podobnoznaczności stosunku wyłącznie, jak sam przykład niżej przytoczony przez św. Tomasza wskazuje. W samej rzeczy jestto prawdą.

---

vero rationem adductam ex cap. 32. dici potest: quod ex eo non habetur quod nomina dicta de Deo et creaturis analogice, sint de numero illorum analogorum in quibus prius ponitur in diffinitione posterioris; sed cum vellet S. Thomas ostendere, illa univoce non dici, assumpsit quod dicuntur secundum prius et posterius; tale autem constat non esse univocum, quod declaravit in iis quae nobis manifesta sunt, quae sunt analoga secundum proportionem, in quibus unum ponitur in alterius diffinitione. Ex quo apparet, illud nomen non eandem omnino dicere rationem, relinquens ex hoc, multo magis oportere in aliis, quae secundum proportionalitatem tantum dicuntur, secundum prius et posterius diversas rationes importari, cum majorem distantiam illa habeant significata, quam significata secundum proportionem analoga, et ideo esse magis ratione univoci aliena". (Ferrar. Comm. in lib. 4 C. G. l. I c. 34 p. 225.)

Odpowiedź zupełnie niezadowalniająca. Odczuwał to sam autor. To też podaje drugą, według niego lepszą i zgodniejszą z nauką św. Tomasza, mianowicie, uzależnia w określeniu wszystkie mniejsze podobnoznaczniki wogóle od naczelnego: "Potest secundo responderi et melius, meo judicio, ad mentem S. Thomae, quod in omni modo analogiae, verum est quod prius ponitur in diffinitione posterioris, in quantum analogice consideratur et significatur.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod aliter loquendum est in analogis ubi ordo impositionis nominis non sequitur ordinem rei significatae. — Ubi enim servatur idem ordo, nomen non dicitur de posteriori nisi in ordine ad prius, quia non intelligitur posterius, nisi in ordine ad ipsum: quia autem ubi unum concipitur in ordine ad alterum, et cum tali ordine significatur, oportet illud ad quod ordinem dicit, poni in diffitione ipsius, secundum quod tali nomine significatur: quandocumque de ipso tale nomen dicitur, cum respectu dicitur ad primum analogatum quod in ejus ponitur diffinitione. Sicut patet in iis quae significantur formaliter nomine sani: quia enim intellectus non concipit medicinam ut sanam, nisi in quantum apprehendit ipsam esse causativam sanitatis animalis, neque significat ipsam nomine sani, nisi formaliter importando respectum causae ad sanitatem animalis: ideo in diffinitione sani, dicti de medicina, ponitur sanum de animali dictum, et nunquam hoc nomen, sanum, dicitur de ipso, nisi cum respectu ad animalis sanitatem.

Ubi autem ordo impositionis nominis est contrarius ordini rei, nomen prius impositum posteriori secundum rem, de ipso dupliciter dicitur: scilicet, absolute et analogice sive proportionaliter; prius enim intellectus consideravit ipsum posterius absolute, et illi nomen, mediante conceptu absoluto, imposuit: deinde per inquisitionem devenit in cognitionem ejus quod est primum analogatum secundum rem, et illi nomen attribuit quod erat impositum posteriori: et cognoscens posterius habere habitudinem ad prius, talem habitudinem, eodem nomine; tertia quadam impositione significat, et nomen quod prius imposuerat ad significandum rem absolute, postmodum imponit ad significandum ipsam in ordine et habitudine ad aliud. Et sic, cum illud nomen etiam priori imposuerit, accipit nomen tanquam analogice dictum de utroque: ex quo fit quod aliquando tale nomen accipiatur tanquam unum simpliciter significans propter primam impositionem: aliquando vero, tanquam plura analogice et secundum habitudinem unius ad alterum dicens, propter ultimam impositionem: et in diffinitione ipsius, ut absolute dicitur, secundum primam impositionem, non ponitur primum analogatum, sed bene in ratione ipsius ponitur, ut analogice de illis pluribus praedicatur; sic enim nomen quod rei prius absolute impositum est, posterius ut analogice dicitur, imponitur.

Sicut si nomen entis, primo fuisset impositum ad significandum naturam accidentis absque ordine ad substantiam, puta, inquantum habet esse absolute; deinde cognito quod habere esse, nobiliori modo convenit substantiae quam accidenti, fuisset impositum ipsi substantiae; tertio, cognito quod esse non convenit accidenti nisi in substantia, impositum esset ad significandum accidens cum ordine ad substantiam, et analogice ad utrumque significatum esset acceptum; hoc nomen ens, secundum quod dicitur de substantia, non poneretur in diffinitione ipsius ut dicitur de accidente absolute, secundum primam impositionem, sed bene ut analogice, iuxta secundam impositionem.

Sic est de omnibus divinis nominibus, quae proprie et analogice de ipso et creaturis dicuntur. Nam hoc nomen, sapientia, primo attributum est ad significandum sapientiam humanam absolute; sicut et primo absolute cognita est. Deinde cognito, ipsam esse a sapientia divina exemplatam, impositum est ad significandum divinam sapientiam. Tum postremo, impositum est ad significandum sapientiam humanam in ordine ad sapientiam divinam tanquam ad causam et exemplar; et acceptum est tamquam nomen analogum et proportionale: et simile est de aliis divinis nominibus. Secundum itaque primam impositionem, primum analogatum non ponitur in diffinitione alterius, quia non accipitur tunc nomen ut analogum, sed ut univocum: secundum autem quod analogice sumitur, quod convenit sibi secundum tertiam impositionem, perfectio divina ponitur in diffinitione perfectionis creaturae, ut eodem nomine significatur.

Quod autem hoc sit de mente S. Thomae, patet 1. sent., in prologo a. 2, ad 2, ubi inquit, quod analogia creaturae ad creatorem est, eo quod unum, esse et rationem ab altero recipit, quia creatura non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit, nec nominatur ens nisi in quantum ens primum imitatur; et subiungit: quod similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de Deo et creatura dicuntur.

Secundum ergo hanc responsionem salvatur ulterius dictum S. Thomae et hic, et prima parte q. 13, a. 6, et 10, quod in omnibus analogis, inquantum scilicet, analoga sunt, primum analogatorum ponitur in diffinitione aliorum. Secundum hoc etiam, verificatur dictum S. Thomae 1, p. q. 13, a. 5, ubi ait: quod quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam; intelligitur enim: secundum quod analogice dicitur.

Nec obstat, quod inquit S. Thomas in q. de verit., illam propositionem habere veritatem in analogia proportionis tantum: Sensus enim ipsius est: quod in analogia tantum proportionis primum cui absolute nomen imponitur, in diffinitione aliorum ponitur, quia propter determinatam distantiam et habitudinem ipsius ad alia, potest ducere in perfectam notitiam aliorum, in quantum illo nomine significantur; non est autem verum universaliter in analogia proportionalitatis, quia primum cui imponitur nomen, (cum ut sic, non habeat determinatam habitudinem ad alia, sed tantum proportionem), non oportet ut ducat semper in perfectam et quadditativam cognitionem aliorum. Cum hoc tamen stat quod in analogis omnibus, in quantum analoga sunt, semper unum ponitur in diffinitione aliorum, aut scilicet, illud cui primo imponitur nomen absolute, aut id

Przedewszystkiem nikt nie może zaprzeczyć, że św. Tomasz w równoległych ustępac innych traktatów podaje zależność w określeniu jako właściwość podobnoznaczności stosunku.

Co się tyczy samego sposobu wyrażania się św. Tomasza w Sumie (q. XIII a. VI), po wiadamy, iż w tem miejscu Akwinat nic traktuje o podobnoznaczności względem swych po dobnoznaczników jako takich, lecz względem podobnoznaczonych rzeczywistości, gdzi niema obojętności na miejsce i inne okoliczności, tak bezwzględne jak i stosunkowe. Sa już tytuł artykułu wskazuje na stanowisko zabrane przez św. Doktora: "Utrum nomin per prius dicuntur de creaturis quam de Deo". Następnie rozwiązanie nie pozostawia ar

---

cui secundario nomen imponitur: in nominibus enim divinis primum secundum rem, posteri autem secundum impositionem nominis, ponitur in diffinitione aliorum in quantu analoga sunt. Nam homo analogice dicitur sapiens, quia habet perfectionem secundum qua divinam sapientiam imitatur, et sic de aliis". (tamże). Podobną opinię utrzymuj w naszych czasach Blanche (La notion d'analogie dans la phil. de S. Thomas d'Aquin (Revu des Sciences phil. et theol.. avril 1921, p. 183 sqs.) cytowany przez O. Ramirez'a.

*Na zarzut: "Praeterea, in omnibus analogis ita est, quod vel unum ponitur in definition alterius, sicut ponitur substantia in definitione accidentis, et actus in definitione potentiae; ve aliquid idem ponitur in definitione utriusque; sicut sanitas animalis ponitur in definitione san quod dicitur de urina et cibo, quorum alterum est conservativum, alterum significativum sanitati Sed creatura et Deus non hoc modo se habent, neque quod unum ponatur in definitione alteriu neque quod aliquid idem ponatur in definitione utriusque, eo quod sic Deus definitionem habere Ergo videtur quod nihil secundum analogiam dici possit de Deo et creaturis; et ita restat quo pure aequivoce dicatur quidquid de eis communiter dicitur," odpowiada: "Ad sextum dicendum quod ratio illa procedit de communitate analogiae quae accipitur secundum determinatam hab tudinem unius ad alterum (podobnoznaczność stosunku): tunc enim oportet quod unum in defin tione alterius ponatur, sicut substantia in definitione accidentis; vel aliquid unum in definition duorum, ex eo quod utraque dicuntur per habitudinem ad unum; sicut substantia in definition quantitatis et qualitatis". (De Verit. q. II a. XI). Innemi słowy, odpowiada św. Tomasz, argu ment przeciwny nie ma wartości względem wyrazów wspólnych Bogu i stworzeniom podobnoznacz nością stosunkowości, bo jeden w określenie drugich tu nie wchodzi, jak w podobnoznaczność stosunku.

W tym samym duchu brzmi odpowiedź w Sumie: "dicendum quod licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de eius ra tione; quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens sequitur quod sit causatum a alio. Unde huiusmodi ens non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit risibilis Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter (co jedynie wyraża podobnoznacz ność jego stosunkowości), propter hoc invenitur aliquod ens non causatum (odwrotnie, ponieważ "esse non causatum non est de ratione entis simpliciter", "ens causatum", które chocia nie jest "esse", ma "esse" od swej przyczyny i jest "ens" w sobie czyli bezwzględnie [podobno znacznik stosunkowości] i względnie do swej przyczyny [podobnoznacznik stosunku]). (I p. XLIV a. I ad Ium). To samo czytamy w Sumie C. G. l. II c. LII i w innych miejscach We wstępie zaś do Sentencji, odpowiadając na zarzut dotyczący jedności wiedzy teologiczne omawia kształtnie analogję stosunku tylko, wedle wymogu tematu: "Ad secundum dicendum, quo Creator et creatura reducuntur in unum (niezbędne jedności wiedzy), non communita univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliqu participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem enti et similiter substantia et accidens (które wtenczas przepuszczają coś doskonalszego przed sieb jak opiewał zarzut, według zasady "secundum quod unumquodque tale et illud magis"); aut e eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad Creatorem creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit; unde nec nominatu ens nisi in quantum ens primum imitatur (to zn. wedle analogji stosunku kształtnie; św. Tomas mówi twierdząco, nie przecząco); et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae d creatura dicuntur". (Prol. q. I a. II). Widoczna, że św. Tomasz nie mówi tu o istocie, lecz istnieniu: "creatura enim non habet esse nisi—" Przeto więc różne ustępy św. Doktora nie s między sobą sprzeczne, bo raz mówi o bycie jako istota, raz jako istnienie (trza zawsze forma nie rozumieć św. Doktora). Istnienie zaś stworzenia nie jest zrozumiałe bez Pierwszego Istnienia Jako takie bowiem jest pochodne, mające wystarczającą przyczynę siebie wyłącznie w swe źródle. Istota przeciwnie, nie stawi jeno siebie, dany kształt. Nie cierpi dalszego dlaczego. Któ pyta dlaczego 10 jest 10? — Bo jest 10! Co najwięcej można zmienić tę odpowiedź na ujemną bo nie jest ani 9 ani 11. Tak samo człowiek jest człowiekiem bo jest człowiekiem czyli zwie rzęciem rozumnem, a nie ponieważ Bóg jest! Mimoto, istota esencjalnie zwraca się ku istnieniu jako ku swej własności, bez której istnieć (chyba!) nie może, jak człowiek nie może być be możności śmiania się. Tak samo nie możesz pojąć danej istoty mającej istnienie (więc nie będące niem) bez tego żebyś nie pojął równocześnie jej stworzoności czyli zależności od Stwórcy; chociaż możesz pojąć istotę stworzoną, nie pojąwszy jej istnienia (ani więc stworzoności) bo ono realn czemś innem. Baczność więc na podłożenie!

Dosadnie w różnych miejscach Akwinat uwydatnia różne stosunki naszego umysłu do różneg uwarstwienia rzeczy, np. w traktacie "De Spir. Creat." pisze: "Ad septimum dicendum quod duple est operatio intellectus, sicut dicitur in 3 de anima (com. 21). Una qua intelligit quod quid es et tali operatione intelletus potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente, cu neutrum eorum ingrediatur rei essentiam; et sic procedit ratio (zarzutu). Alia est operatio inte lectus componentis sive dividentis (według bytowania rzeczy): et sic potest substantia intelli sine accidentali praedicato etiam si secundum rem sit inseparabile: sicut potest intelligi corvu esse albus: non enim est ibi repugnantia intellectuum; cum oppositum praedicari non dependea ex principiis speciei, quae signatur nomine in subiecto posito. Hac vero operatione intellectus no potest intelligi substantia sine proprio: non enim potest intelligi quod homo non sit risibili vel triangulus non habeat tres angulos duobus rectis aequales: hic enim est repugnantia inte lectuum, quia oppositum praedicati dependet ex natura subiecti. Sic igitur potest intelli prima operatione intellectus essentia animae, ut scilicet intelligatur quod quid est absque potentii non autem secunda operatione, ita scilicet quod intelligatur non habere potentiam." (q. un. a. XI Masz więc jasno wyłożone jak możesz pojąć istotę bez istnienia (mianowicie, czem jest—pros ujmowanie), a jak nie możesz (mianowicie, że nie jest—sąd). Podobnie uczy w innych miejscach

cienia wątpliwości: "Unde secundum hoc dicendum est quod *quantum ad rem* significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant (faktycznie, ale tego wyraz np. *byt* o Bogu nie wyraża); sed quantum *ad impositionem* nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus (to znów fakt ale nie wyrażony w orzekaniu podobnoznacznem). Unde et modum significandi habent, qui competit creaturis." (tamże).

W rzeczywistości Bóg i tsworzenie pod pewnym względem są pierwszymi. W istności, Bóg jest pierwszy, stworzenie drugie. W poznawalności naszej, stworzenie jest pierwsze, Bóg—drugi. Rzecz jasna. Organiczna jedność zaś artykułu wymaga, żebyśmy i te słowa początkowe "in omnibus nominibus, quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum" brali względem porządku natury, ostatecznego dokreślenia; a nie w porządku orzekalności, różnostopniowej abstrakcji.

Jeżeli więc w określeniu podobnoznaczone danego podobnoznacznika nie są wzajemnie zależne, może nastąpić w nich rozbrat między pierwszeństwem istnienia a ujmowania. W innych słowach, dane podobnoznaczone może być w istnieniu pierwsze, a w ujęciu drugie; albo naodwrót, w ujęciu pierwsze a w istnieniu późniejsze, bo względem nas, jaśniejsze. Wtedy określenie jego i nazwa poprowadzi nas do określenia i nazwy pierwszego, za pomocą proporcjonalnego zastosowania. Tak wszelki byt stworzony materjalny ścieli umysłowi naszemu drogę do "Króla królów i Pana panujących, który sam ma nieśmiertelność i mieszka w światłości nieprzystępnej: którego żaden z ludzi nie widział, lecz ani widzieć nie może, któremu cześć i panowanie wieczne. Amen".

§ 7.—Podobnoznaczność w Rozwoju Umiejętności.

40. Odrębność kresów spływających się w jednej stosunkowo rzeczni otwiera dostatecznie szeroko ramy na porównanie części podobnoznaczonych. Porównanie bowiem nie wymaga jednej wszechstronnie treści. Wistocie, jak uczy św. Tomasz porównanie może się odbywać w trojaki sposób: A) wedle **ilości** tylko rzeczni udzielonej. W tym razie, treść udzielona podmiotom zachowuje jedność gatunkową, lub rodzajową, a z podmiotów bierze swe **mniej więcej** nie ze siebie. Jasna przeto rzecz, że takie porównanie jest porównaniem jednoznaczników. Naprzykład w ten sposób ujęte: gawron jest **czarniejszy** od wrony; człowiek jest najdoskonalszem zwierzęciem z wszystkich innych itd. B) Wedle rzeczni jako takiej i uczestnictwa w niej. Kształt bowiem nie znosi ograniczenia w sobie; uczestnictwo przeciwnie, z przyrody swej ogranicza podmiotem rzecznię w nim tkwiącą, skąd porównawcze mniej. Tak np. mądrość jest mędrsza od mędrca; dobroć lepsza od dobrych rzeczy: człowieczeństwo bardziej człowiecze aniżeli człowiek itd. C) Wedle przedniego posiadania danej cechy. Ponieważ wtedy owa cecha w wyższym znajduje się porządku w jednym podmiocie aniżeli w drugim.

Mamy przykład w łasce Chrystusa a naszej. Łaska w duszy Chrystusa zaszczepiona na zjednoczeniu osobnikowem, jako na swym wymogowym pierwiastku, jest najdoskonalsza, nieskończona, jak sam korzeń jej. Nie możemy sobie wyobrazić doskonalszego zjednoczenia, niźli zjednoczenie w osobnikowem bycie Słowa. Przeto niemożliwa również większa łaska poświęcająca (mówimy łaska poświęcająca, nie jakikolwiek byt), aniżeli łaska Chrystusa. Jest nieskończona. Jest bowiem nieskończone, czemu dodać nie można. Przeciwnie, my wszyscy czerpiemy tylko z pełni Chrystusowej. Stąd łaska nasza innego porządku, mniej-

*szego stopnia. Chrystus bez dodatku łaskawy; my—ułaskawieni. Dwa ostatnie sposoby porównania mają miejsce w podobnoznaczności.**

Nie potrzeba więc rzeczni wszechstronnie jednej dla porównania dwóch rzeczy jak przypuszcza zarzut u Kajetana (Op. de Nom. Anal. c. VIII). Jedność proporcjonalna zupełnie wystarcza.

41. Stąd zaraz widzimy, że podobnoznacznik nie może dzielić się na części podmiotowe tak jak jednoznacznik. Wszystek bowiem zakres tego ostatniego podziela jedną zupełnie kształtną treść, podczas gdy zakres pierwszego uiszcza stosunkową treść przeto więc stosunkowo. Tak naprzykład rozciągłość uiszcza byt rozciągły; podstata—byt podstatowy i to wyłącznie. W orzeczeniu byt zawarta jest i podstata i rozciągłość itd. Każdy podmiot zakresu ma prawo domagać się jego treści lecz stosunkowo. Przeto więc ciągnąc ubogą treść podobnoznacznika byt do różnych podmiotów jej nie ograniczonego zakresu, nic do niej nie dodajemy, coby wprzódy w niej nie było, jeno to samo inaczej, wyraźniej przedstawiamy. Zatym ów podobnoznacznik nie ma właściwych ściągających różnic, dorównie odrębnych dzieląc wyższe pojęcie na dwa stopniowo niższe, ani więc właściwych części podmiotowych.

Podstata bowiem albo rozciągłość nie różni się od bytu ani rzeczowo ani umysłowo z wyjątkiem większej wyrazistości wyrazu i o tyle zwiemy je częściami podmiotowemi bytu, byt zaś — całością podzieloną; a dzielnikami czyli nibyto różnicami — to co wyraźnie ponad byt wypowiada podstata lub przypadłość itd., mianowicie samoistność lub zawisłość istność itd.

42.— Jeżeli więc podobnoznaczność cieszy się pewną jednością mianowicie stosunkowościową tak, że można podobnoznaczniki porównać i powiedzieć iż jeden z nich jest drugim proporcjonalnie stąd wprost i bezpośrednio wynika, że postęp wiedzy wykorzystać je może prawnie dla siebie. Wnioski oparte na podobnoznaczności są prawidłowe mimo zaprzeczenia subtelnego Szkota. Owszem bez podobnoznaczności — ani Metafizyki, ani Teologji. Jeśli "subtelnym" nie wystarcza jedność podobnoznaczna na rozumowanie prawidłowo, wystarcza głębokiemu Stagirycie:

«Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς πολὺ διεστῶσι χρήσιμος πρὸς τοὺς ὁρισμοὺς ἡ τοῦ ὁμοίου(podobnoznacznika)θεωρία, οἷον ὅτι ταὐτὸν γαλήνη μὲν ἐν θαλάσσῃ νηνεμία δ' ἐν ἀέρι (ἑκάτερον γὰρ ἡσυχία), καὶ ὅτι στιγμὴ ἐν γραμμῇ καὶ μονὰς ἐν ἀριθμῷ· ἑκάτερονγὰρ ἀρχή' Ὥστε τὸ κοινὸν ἐπὶ πάντων γένος(w szerokiem znaczeniu włączając i analogję, jak nam przykład wskazuje) ἀποδίδοντες δόξομεν οὐκ ἀλλοτρίως (wszechwzględnie) ὁρίζεσθαι. Σχεδὸν δὲ καὶ οἱ ὁριζόμενοι οὕτως εἰώθασιν ἀποδιδόναι.» (Top. lib. c. XVI (XVIII) n. 12.

---

*"Ad tertium dicendum quod magis et minus tripliciter potest considerari et sic praedicari. Uno modo secundum solam quantitatem participati; sicut nix dicitur albior pariete, quia perfectio est albedo in nive quam in pariete sed tamen unius rationis; unde talis diversitas secundum magis et minus non diversificat speciem. Alio modo secundum quod unum participatur et aliud per essentiam dicitur; sicut diceremus quod bonitas est melior quam bonum. Tertio modo secundum quod modo eminentiori competit idem aliquid uni quam alteri; sicut calor soli quam igni; et hi duo modi impediunt unitatem speciei et univocam praedicationem; et secundum hoc aliquid praedicatur magis et minus de Deo et creatura ut ex dictis patet (S. Th. de Pot. q. VII ad 3um).

W istocie chociaż podobnoznacznik zawiera liczne treści w odniesieniu do licznych podmiotów jednakowoż zawiera je w pewnej jedni, mianowicie, stosunkowościowej. Każda zaś jedność wypiera ze siebie podział nie jakikolwiek, lecz przeciwstawiony sobie. Więc jednia stosunkowościowa podobnoznacznika ruguje ze siebie tylko podział stosunkowościowy. Zatym liczne podobnoznaczone podmioty spływające się w jednię danego podobnoznacznika nie odstępują od tego, co on wyraża. Cóż tedy wzbrania nam przypisać, orzec o danym podmiocie dane orzeczenie od owego podmiotu w rzeczywistości nie różniące się? Przecież nie różnić się od czegoś, a być tem czemś, na jedno i tosamo wychodzi! Jeżeli więc w jednem orzeczeniu bierze udział więcej podmiotów aniżeli jeden, pod względem tego orzeczenia różnić się nie będą. Możemy więc powiedzieć, że w tem orzeczeniu jeden podmiot jest drugim i odwrotnie. Bylebyśmy tylko pamiętali o jakości tejże jedności, nie jednoczyli wszechstronnie, jednoznacznie, co jeno w stosunkowościową jednię zlewa się. Mamy więc w tejże jedni wyborny wyraz środkowy(terminus medius)umyślnika prawidłowego, narzędzia wiedzy. Naprzykład: Bóg jest bytem i człowiek jest bytem; niema różnicy w bycie między Bogiem a człowiekiem.—Żadnej?....Bóg jest jednoznacznikiem człowieka?.... Tą samą naturą, co człowiek? — Niedorzeczność! — Stosunkowościowo tylko są jednem i temsamem. Tak bowiem wyłącznie zrównalim ich. Mianowicie, spostrzegliśmy, że jak Bóg się ma do swego istnienia tak człowiek do swego: jedność podobieństwa stosunkowego.

Widoczną więc rzeczą, że jeżeli w podobnoznaczności dwa podmioty spływają się w jedną treść stosunkowościową, zauważywszy ją w jednym z tych podmiotów, możemy zupełnie zgodnie z prawidłami Logiki przenieść ją na drugi, ale stosunkowościowo tylko. Przecież ogólna zasada przenikająca wszystkie przepisy umyślników: "Quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se" bezwarunkowo stosuje się i do tożsamości stosunkowościowej. Przecież nie opiewa: "Quae sunt *univoce* eadem uni tertio sunt eadem inter se". W tożsamości dość obszaru na tożsamość stosunkowościową. Przeto, w żaden sposób nie można zarzucić następującym umyślnikom brak wynikłości: Stworzenie cieszy się istnieniem—więc i Bóg (przenosimy, za pomocą zasady przyczynowości, istnienie stworzenia na Boga, stosunkowościowo); dobroć (pojęcie nasze dobroci ze stworzenia) jest doskonałością—wszelka doskonałość znajduje się w Bogu—więc Bóg jest dobry; dusza nasza, z powodu bezmaterjalności, jest obdarzona myślą—Bóg jest niematerjalny—więc obdarzony myślą również (stosunkowościowo!) itd., itd., Ze wszystkiemi zgoła szczeremi doskonałościami tak rozumować można.

Zatym wcale nie skromny błąd popełnia Duns Szkot i jego zwolennicy, odmawiając podobnoznacznikom prawidłowej wynikłości i oczerniając je obłędem dwuznaczności. Następujący umyślnik, według nich, nic nie wnioskuje: każda czysta doskonałość w Bogu się znajduje — mądrość jest takąż — —więc w Bogu się znajduje. "Subtelni" myśliciele zarzucają mu czworowanie wyrazów, albo tożsamość przy pomocy podłożenia. Powiadają bowiem: mądrość w mniejszej przesłance oznacza albo mądrość ludzką, albo mądrość Boską. Jeżeli pierwszą, mamy cztery wyrazy: doskonałość—Bóg—mądrość ludzka—mądrość Boska. Jeżeli drugą, mamy tożsamość: Mądrość Boska—Boska Mądrość (w Bogu się znajduje), — Szczyt subtelności! ... Odpowiadamy, że mądrość w mniejszej położona nie oznacza wyłącznie ani Boskiej ani ludzkiej mądrości, ani obydwóch razem jednoznacznie, lecz obydwie w jedności proporcjonalnej. Tak, że wyraz mądrość w mniejszej iście jest tylko jeden wedle wymogu najsurowszej Logiki. Ale jedno jak i byt opiewa licznoznacznie (τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς!...) . *Jednia stosunkowościowa jest jednią. A że stosunkowościowa, więc stosunkowościowo ma być zastosowana do różnych części podmiotowych.*

Więc nie przypisujemy mądrości ludzkiej Bogu (dzieciństwo tak myśleć!) ani odwrotnie lecz ludzką—ludziom, a Bogu—Boską. To *znaczy słowo* stosunkowościowo. *Podobnoznacznik czyli wyraz podobnoznaczny* mądrość *te dwie doskonałości oznacza w jedności wyrazu słownego i umysłowego, ale (powtarzamy dla subtelnych!.....) w jedności stosunkowościowej wystarczającej wszakże na wyraz średni umyślnika:*

«Τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν τὰ αὐτὰ καὶ τὸ μέσον ἕξει κατ' ἀναλογίαν.» (Anal. Post. l. II c. XIV n. 8).

Atoli trzymać się tu trzeba na baczności. Ześlizgnąć się z jedności podobnoznacznej n jednoznaczną i przez to popełnić obłęd jest rzeczą łatwą. Stąd Stagiryta przestrzega:— «Ἓν γὰρ λαβεῖν οὐκ ἔστι τὸ αὐτὸ» —nie w jednem bezwzględnie znaczeniu bierz się stosunkowościowy pośrodek. Nie wszyscy, niestety! korzystają z przestrogi. Atoli ni wzdraga się Filozof od używania podobnoznacznika za pośrodek:

«Ἔτι δ' ἄλλος τρόπος ἐστὶ κατὰ τὸ ἀνάλογον ἐκλέγειν, Ἓν γὰρ λαβεῖ· οὐκ ἔστι τὸ αὐτό, ὃ δεῖ καλέσαι σήπειον καὶ ἄκανθαν καὶ ὀστοῦν· ἔστι δ' ἐ πόμενα καὶ τούτοις ὥσπερ μιᾶς τινὸς φύσεως τῆ τοιαύτης οὔσης.»

Również św. Tomasz (tamże). O wiele mniej skrupulatnymi okazują się ci szczytni my śliciele względem wynikłości stosunkowościowej aniżeli Duns Szkot. Atoli wybredność teg ostatniego, zdaniem naszem, nie bezcelowa. Miłośnik przeciwieństwa będzie się starał, zoba czymy później, udowodnić przeciw Anielskiemu Doktorowi(chętnie powiedzielibyśmy przeciw rozumowi), że byt jest jednoznacznikiem. Przeciwnie, uczony Kard. Kajetan zrozumia Stagirytę i Akwinata na punkcie naukowej wynikłości podobnoznacznej. (por. Ap. de Nom Anal. C. X.).

§ 8.—Przestrogi.

43.— Sądzimy, że nie będzie wcale od rzeczy podać uwagi poczynione przez słynnego Kardynała Kajetana. Doświadczonemu w materji nie zaszkodzą nowicjuszowi oddadzą przysługę poręczy.

A) Podobnoznacznik w odniesieniu do pewnego zakresu, może być jednoznacznikiem np. wolna wola względem ludzi. Przez rozszerzenie staje się podobnoznacznikiem. Stosunkowościowo tylko przypisujemy wolność Bogu i ludziom.*

B) Nie jednia wyrazu wspólnego stanowi istotę podobnoznaczności, lecz stosunkowość treści. Nie mamy wspólnego wyrazu na tarń, ość ryby i kłosów, kość zwierzęcia (chyba ja koby rodzajowo brane słowo ość), mimoto, rzecznie owymi wyrazami oznaczone są między sobą podobnoznaczne.**

---

*Cavendum est igitur in primis, ne ex univocatione ipsius nominis analogi respectu quorum dam, credamus simpliciterr ipsum esse univocum: omnia fere analoga, proprie fuerunt prius un voca et deinde extensione, analoga communia proportionaliter illis, quibus sunt univoca e aliis vel alii, facta sunt. Sapientiae enim nomen primo impositum est humanae sapientiae, e univocum omnium hominum sapientiis erat. Deinde ad divinae naturae cognitionem ascendente proportionalemque similitudinem inter nos ut sapientes et Deum contemplantes, sapientiae nome extenderunt ad id in Deo significandum ,cui nostra sapientia proportionalis est; sicque univocum nobis analogum factum est nobis et Deo. Et similiter de aliis accidit. Falli autem contingit fa ciliter ex hoc, quia illa ratio prior, utpote notior et familior, et prior quoad nos, semper profertu ab illustris viris, et eorum sequacibus, quando analogi significatio quaeritur, et dicitur ess tota analogi ratio, pro qua simpliciter prolatum stat, et omnia analogata illam participare, u patet cum sapientiae ratio redditur. Assignantur enim differentialis ejus conceptus pro ratione secundum quam communis ponitur Deo et creaturae et simile est in aliis. Creditur enim ex ho quod sit ipsa analogi ratio, et incaute univocatio acceptatur; non enim illa ratio est ratio analog sed ejus origo, quoad nos;; quoniam non illa proportionaliter in altero analogato invenitur, ut e dictis patet". (Dz. p. c. XI).

**"Cavendum secundo est, ne nominis unitas aut divesitas rationum, analogam unitatem obnu bilet; hoc enim tamquam quoddam accidens in re hac suscipiendum est. Nihil enim minus ana logice idem sunt sepion, os, et spina, unum non habentia nomen, quam si unum nomen haberent nec magis idem essent, si unum nomen haberent et tamen si communi nomine ossa vocarentur, it quod defectu vocabulorum, vel rerum proportionali similitudine ossis nomen ad caetera extensum esset, crederemus ejusdem esse naturae, et rationis ossa, et spinas, etc. Praesertim quia (ut dictum fuit) ad ea, quae sunt proportionaliter eadem, consequuntur passiones, tamquam si eorum esse natura una" .(tamże).

C) Przeto więc jak brak wspólnego wyrazu nie szkodzi podobnoznaczności, tak też sama jedność słowa jej nam nie daje.*

D) Kiedy napotykamy w różnych autorach takie miejsca, gdzie podobnoznaczność ciągną albo do dwuznaczności albo do jednoznaczności, nie mamy bynajmniej czemu się dziwić. Podobnoznaczność, jak widzielim, trzyma się pośrodku między dwuznacznością i jednoznacznością. Pośrodek zaś bierze udział w rzeczni przeciwstawionych kresów, zależnie od tego, z którym z nich porównujemy go. Tak więc podobnoznacznik, pod względem różności zbliża się do dwuznacznika i podobnież bywa brany przez pierwszorzędnych myślicieli (na co niestety! nie dość zwrócił uwagi Duns Szkot w Arystotelesie); pod względem zaś jedności, udzielano mu nieraz cech jednoznacznika. Użyć koniecznie przezornego kryterjum; wertować takie miejsca "cum mica salis.*

Atoli nie widzi się nam, że "cum his tamen stat, quod ratio illa in Deo ut eadem est proportionaliter alteri rationi, secundum idem nomen superior, et secundum consequentiam prior, logice loquendo, sit;". Przecież, chociaż w drodze naboru zaczynamy przez byt materjalny, który nakłada umysłowi naszemu okulary nieprzepuszczające inaczej jeno konkretnie wszystkie pojętości, nawet ze świata od materji oderwanego, jednakowoż w drodze rozbioru kończymy na najprostszem, najczystszem, najpowszechniejszem pojęciu bytu! To pojęcie, mimo swego kształtu w wyrazie spojonego (byt), nie wyraża spojenia (i stąd go o Bogu orzekamy). Umysł bowiem jest w stanie rozróżnić co przynależy sposobowi pojmowania i wyrażania, którego nie orzeka, a co przynależy pojętemu, jedynie orzekanemu. Jasną zaś jest rzeczą, że kiedy mówimy o pojęciu (choćby i bytu), bierzemy je wogóle w przedmiotowem znaczeniu za to, co ono oznacza. Jeżeli więc wciąż rozpuszczając, doszliśmy do najsubtelniejszego pierwiastka, przenikającego wszelkie uchwytności, niezawodnie znajdziemy ową rtęć nietylko we wszystkiem, ale i we wszystkiem wszystkiego wedle sposobu odbieracza. Nic zatem nie będzie bardziej rdzennego każdej rzeczy, niż owo żywe srebro. To też św. Tomasz powiada, że byt o każdej rzeczy istotnie się orzeka. Więc i o Bogu, jeśli coś podobnego egzystuje.

Jaką jest ta istota? Teodycea odpowiada: "Istnieniem podsobistniącem". I jej przypiszemy byt? — Jeśli jest—czemu nie? Pojęcie nasze byt *będzie wtedy przedstawicielem tej Istoty?—Bez wątpienia. Co masz w pojęciu znajdziesz w takim odpowiedniku; a cokolwiek znajdujesz w tymże przedmiocie, nie wyjdziesz poza rzeczone pojęcie. Wistocie, "nihil est in Deo, quod non sit ipsum esse divinum".*** *Przeto najodpowiedniejszym pokrowcem myślowym wszystkich doskonałości Boskich jest pojęcie bytu. O Bogu orzekane, oznacza ono samą istotę Jego, jak zresztą wszystkie inne orzeczenia: "De Deo omnia praedicantur es-*

---

*"Cavendum tertio est, ne vocalis unitas rationis analogi nominis mentem revolvat. Ex eo namque (verbi gratia) quod principium dicitur esse id ex quo res fit aut est, aut cognoscitur, et haec ratio in omnibus, quae principia dicuntur, salvatur. Principii nomen univocum creditur. Erratur autem, quia ratio ipsa non est una simpliciter, sed proportione et voce; vocabula enim, ex quibus integratur analoga sunt, ut patet; neque enim fieri, neque esse, neque cognosci, neque ly ex, unius omnino est rationis, sed proportionalis. Et propterea ratio illa in omnibus, utpote proportionalis salvatur, sicut et principii nomen proportionaliter commune dicitur". (tamże).

**Cavendum demum est, ne diversa doctorum dicta de analogis nos perturbent. Considerandum quippe est, quod analogum medium inter aequivocum et univocum est, et medium extremorum naturam sapiens, ad alterum comparatum, alterum induit, adeo ut quando medio, secundum id quod de uno extremo habet, utimur, illius extremi conditiones ei attribuamus (ut in quinto Phys., text. comm. 6, et 52 patet) ideo plerumque doctrores utentes analogo ex parte unitatis, quam ex univocis participat, univocorum non solum conditiones (puta abstractionem, indistinctionem, etc.), sed etiam nomen ei attribuunt; utentes vero analogo ex parte diversitatis, quam ex aequivocis trahit, conditiones quoque supradictis oppositas, et nomen illi imponunt aequivoci. Et ut de multis pauca dicantur, Aristoteles, secundo Metaph., text 4, ens et verum univoca vocat; quia ex parte identitatis illis utitur, ut processus suus aperte ostendit". (tamże).

***C. G. L. I. C. XXXII.

sentialiter; dicitur, enim ens quasi ipsa essentia (wyraz oderwany—istność), et bonus quasi ipsa bonitas" (Tamże). *Te inne pojęcia są jeno różnemi fałdami pojęcia bytu, zawdzięczane ograniczoności naszego umysłu. Jeżeli zaś zaliczymy jeszcze na karb naszego umysłu konkretność wyrazu byt, pozostanie sama bytność wyrażona i orzekana istotnie o Bogu "dicitur enim ens quasi ipsa essentia". Jak niema doskonałości pojętej, któraby się w Bogu nie znajdowała i w Nim istnością Jego nie była, tak niema wyższego i prostszego pojęcia ponad byt ani bytu lub pojęcia jego prostszego od Boga bądźto w rzeczni pojętej, bądźto w pojęciu rzeczni: "Deo autem, neque secundum rationem, neque secundum intellectum, potest esse aliquid simplicius"(tamże).Co wcale nie szkodzi podobnoznaczności; owszem, przysługuje się jej oddalając od Boga jednoznaczność: "Nihil igitur de Deo univoce et aliis rebus praedicatur."* (Tamże). *Dlaczego? — Bo "quod univoce de pluribus praedicatur* utroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est." (Tamże) *Czegoś podobnego zaś znaleźć nie można względem Boga i stworzenia.*

Podobnoznaczność zaś nie wymaga wyższości nad wszystkimi podmiotami swego orzekania właśnie dlatego, że o nich podług mniej i więcej orzeka się, które to więcej *może wyrównać jednemu z podmiotów bez naruszenia nierówności istotnej podobnoznaczności: "Propter hanc tamen analogiam non sequitur ens esse prius utroque, Deo scilicet et creaturae sicut prius est ens substantia et accidente, de quibus analogice dicitur. Ad cuius evidentiam est sciendum, quod quando tota ratio analogi reperitur in altero de quibus praedicatur, sicut tota ratio entis reperitur absolute in Deo tunc non erit praedicatum prius utroque, cum* praedicatum non excedat subjectum."* *Wyrazy rażące jasnością. Jakże wtedy pogodzić z prawdą to, co pisze Kard. Kajetan: "Cum his tamen stat, quod ratio illa in Deo ut eadem est proportionaliter alteri rationi, secundum idem nomen superior, et secundum consequentiam prior, logice loquendo, sit." (m.c.)? Przecież wyraźnie powiada św. Tomasz, że "nihil prius Deo—neque secundum intellectum" czyli "logice loquendo". Że zdwojenia Kard. Kajetana "ratio illa in Deo* ut eadem est proportionaliter alteri rationi" *nie wynika wcale, żeby podobnoznacznik byt miał być od obydwu (Boga i stworzenia) wyższy (superior), lecz tylko od mniejszego podobnoznaczonego (alteri rationi), biorącego udział w doskonałości pierwszego podobnoznaczonego, której więc nie bogaci, lecz nią się bogaci (Bóg i stworzenie nie stanowią więcej bytu lecz więcej bytów). W podobnoznaczności stosunku kształtnie wyrażamy owo uczestnictwo, zależność. W podobnoznaczności stosunkowościowej pomijamy je wprawdzie, tak że każde podobnoznaczone sobie tylko odpowiada,** co jednak nie jest powodem, żeby wspólny im podobnoznacznik od nich miał być wyższy treściowo,*** nawet "logice loquendo" lub "secundum intellectum", skoro jedno z nich całą treść orzeczenia w sobie uiszcza, a razem wzięte, nie przynoszą mu nic więcej jeno rozszerzają jego zakres, stawiają więcej bytów. Co innego nasze dochodzenie do danej szczerej treści, a co innego przypisywanie tejże. Przyczyną naszego pojęcia bytu, a więc i Boga jest istota materjalna. Uznajemy to pierwszeństwo przyczynowe.**** Ale zato oczyszczone z rupieci rodowych***** i nie zawierając jeno treść wyszlifowaną funkcją oderwawczą, tak na pierwszem miejscu przynależą Bogu, podług podobnoznaczności stosunkowości*

---

*Św. Tomasz, Op. de Nat. Gen. c. I. lub ktokolwiek jest autorem dziełka, zob. wstęp przez P. Mandonnet'a.

**"Unumquodque analogatorum, formaliter sumptum denominat seipsum".(Ramirez str.82 op..cit)

***Treściowo; o to nam jedynie chodzi, a nie **zakresowo**—jasna bowiem, iż Bóg i stworzenie są **więcej** bytów niż Bóg sam.

****"Quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur (podobnoznaczniki jak byt) creaturis, quas prius cognoscimus" (I p. q. XIII a. VI).

*****"Quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali (początkowego) significato ... sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse ut ens, bonum, et alia hujusmodi". (De Verit. q. II. a. XI).

nawet, "etiam essentialiter", jak uczy Akwinat. Owszem nietylko nasz wyraz byt nie przewyższa istoty Boga, przeciwnie niedoskonale ją oznacza.***

*Ażeby podtrzymać stanowisko zajęte przez Kard. Kajetana, Sylwester z Ferrary dokazał wierutnej sztuki umysłowej.****

Subtelną dystynkcję czyni między "simplicius secundum intellectum (wyraz św. Tomasza) ex conditione ipsius rei", a "simplicius secundum intellectum, ex conditione intellectus". I myśli, że to rozróżnienie upoważnia go do twierdzenia, iż: "cum hoc autem stat quod ens sit simplicius Deo secundum intellectum, ex defectu et debilitate intellectus nostri". Niestety, i to rozróżnienie nie pomaga. Co najwięcej można przyznać Sylwestrowi, że nasz sposób pojmowania bytu jest prostszy od naszego sposobu pojmowania Boga; ale nie bynajmniej, że pojęcie bytu jest prostsze od pojęcia Boga, czyli od Boga "secundum intellectum". Jeżeli pojęcie, w myśl Arystotelesa, ma odpowiadać czemuś, to przedewszystkiem i ze wszystkiem pierwszej istocie. Co więcej znaczyłoby pojęcie, odpowiadałoby w nadwyżce niczemu i tąże szczytną nicością górowałoby nad pierwszą istotą! Słusznie zatym wypowiada się św. Tomasz bezwzględnie: "Deo autem neque secundum rationem, neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius", bo "tota ratio entis reperitur absolute in Deo". — A jakże oznaczając pierwszą istotę oznaczać może byt i stworzenia?— Stosunkowościowo. O ile i one mają coś w sobie bez czego byłyby niczem; a tak są tem, czem są, czyli pominąwszy ich szczegółowość, bytem. Ten wyraz, powtarzamy, przedstawia wszystkie doskonałości drogą abstrakcji, pod najostrzejszym kątem, pod jednym punktem, punktem bytowania. Dlatego w naturze rzeczy, pierwszy byt, zestrzeliwszy swe doskonałości do owego punktu drogą rzeczowego zbioru, iście pochłania je wszystkie, skąd promieni na nie wszystkie, przeszywając je wszystkie nicią tożsamości. Stąd w niej rzeczowa jedność szczera i wielopromienny pęk umysłowy względem nas.

§ 9.—Różne szczegółowe podziały podobnoznaczności.

4.— Podobnoznaczność uiszcza się najbardziej w największej różności pod pewną jednością, jak widzieliśmy, mniej i najmniej w miarę oddalania się od tej różności. Zupełna zaś różność, jak wszelkie zło, niszczy siebie i swą zrozumiałość—próżna więc mowa jej omawianie.

W niniejszym paragrafie wglądniemy w uiszczenie podobnoznaczności w całym zakresie, od granicy do granicy.

---

*"Quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis". (I p. q. XIII a. VI).

"Sic igitur praedicta nomina **divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant. Cum igitur dicitur: Deus est bonus, non est sensus: Deus est causa bonitatis, vel: Deus non est malus: sed est sensus: id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum inquantum causat bonitatem; sed potius, e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit secundum illud Augustini, Doctrina lib. I c. 31: in quantum bonus est, summus". (I p. q. XIII a. II).

***"Circa illam propositionem: Deo nihil potest esse simplicius neque secundum rem neque secundum intellectum; dubitatur, quia ens est quid simplicius secundum intellectum, cum omnes conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens; ut dicitur de verit q. 1. a. 1. Dicitur, quod dupliciter aliquid potest esse simplicius alio secundum intellectum. Uno modo, ex conditione ipsius rei. Alio modo, ex conditione intellectus intelligentis. Ex conditione rei, quando una res habet in se, unde simplici conceptu concipiatur; alia vero habet, unde composito conceptu debeat concipi. Ex parte vero intellectus, quando intellectus, rem simpliciter et unico conceptu simplici conceptibilem, unico conceptu propter sui debilitatem comprehendere non potest, et ideo diversos de ipsa conceptus format, quorum unus ad alium ex additione se habet. Ens ergo quantum ad conceptum unum imperfectum quem dicit, de quo inferius sermo erit, non est simplicius Deo secundum intellectum, ex conditione ipsius rei, sed ex imperfectione intellectus nostri formantis conceptum Dei ex additione ad conceptum entis, eo, quod ipsum, secundum quod in se est, non videat. Si enim formaretur conceptus divinae essentiae secundum quod in se est adaequatus, ille simplicissimus esset, nullam pluralitatem continens, sicut et res ipsa simplicissima est ab omni compositione et multiplicitate aliena. Unde propositio Sancti Thomae intelligenda est, quod nihil est simplicius Deo secundum intellectum, quantum est ex parte ipsius rei: cum autem hoc stat quod ens sit simplicius Deo secundum intellectum, ex defectu et debilitate intellectus nostri (Comm. in l. 4. C. G., l. 1 c. 32).

Różność niezbędna podobnoznaczności różniczkuje albo i treść w wyrazie jednym zawartą i rzeczy (podmioty), którym się przypisuje, albo tylko treść.

A) W pierwszym wypadku mamy podobnoznaczność najdoskonalszą, mianowicie, stosunkowości, "secundum intentionem et rem", wedle której treść przypisywana podmiotom, wewnątrz podmiotów sterczy i rzeczowo je taksamo czyli różniczkowo omianowuje. Określamy ją "*podobnoznaczność, w której wysłów jeden, treść zgoła różną, a stosunkowościowo tylko tę samą przypisuje się wnętrznie wszystkim różnym podmiotom*". Skoro tu i treść i podmioty różne, mamy przynajmniej cztery kresy, a stąd łatwy układ w formę stosunkowości.

B) W drugim wypadku—mniejsza różność—mniej doskonała podobnoznaczność, mianowicie, przypisywania (attributionis, praedicationis) tylko, "secundum intentionem tantum". *Różne* zdrowia np. są myślowe tylko—w rzeczywistości jest tylko *jedno* zdrowie—kształt wnętrznie w zwierzęciu tylko tkwiący. Zdrowie lekarstwa, chleba, cery itp.—to nie są rzeczy, lecz "attributiones", przypisywania, "intentiones", byty myślowe. Określamy tę podobnoznaczność, "*w której wysłów jeden, treść zgoła różną jednemu tylko podmiotowi wewnętrznie przypisujemy—innym, przez zewnętrzne omianowanie*". Jedność rzeczowa nie pozwala ubrać różności myślowej w formę stosunkowości, lecz tylko w stosunek *do* lub *od* tego jednego; stąd też inna nazwa—*podobnoznaczność stosunku*. Stąd również łatwo się domyślisz, dlaczego tu wyraz brany bezwzględnie, *bez stosunku*, oznacza jeno tę jedną rzecz —kres różnych stosunków (np. zdrowie zwierzęcia).

Popoddzielać można te dwa główne działy. Podobnoznaczność stosunkowości dzielimy na:

a) **Właściwą** i **przenośną.**

Mamy pierwszą, kiedy treści tkwiące w obydwóch podmiotach orzekania wyrażone są w wyrazie *bez swojskiego sposobu* bytowania w jednym z tych podmiotów.

Mianowicie, kiedy wyraz w wyrażaniu tego, co wyraża pomija swojskość bytowania treści w jednym lub drugim podmiocie.

Mamy drugą, kiedy teżsame treści w podmiotach wyrażone są w wyrazie ze swojskim sposobem bytowania w jednym z nich, mniejsza o to zresztą w którym.

To ma miejsce zatym, kiedy treść słowna wyraża treść w jednym podmiocie, włączając swojski sposób bytowania tej treści w tymże podmiocie, tak, iż na drugi podmiot zostaje tylko przeniesiona, *gdzie więc* niewłaściwie *wyraża to, co wyraża.*

Przykłady właściwej podobnoznaczności: byt, dobro, prawda, piękno o Bogu i stworzeniu; umysł, wola o władzy Boskiej i stworzonej; władza poznania o zmyśle i umyśle itp.

Przykłady przenośnej: gniew, silne ramię, żal itd. o Bogu i stworzeniu; rozum o władzy Boga i człowieka, o władzy człowieka i instynkcie słonia; oko umysłu, oczywistość, stopy góry itp.*

Dalej, ze względu na treść bytnią lub czynną wyrazem wyrażoną, dzielimy podobnoznaczność stosunkowości tak właściwą, jak i przenośną na:

b) **Spoczynkową** (statyczną) i **ruchową** (dynamiczną).

Pierwsza wyraża różny przymiot (lub niby przymiot—naturę jakąś) w podmiotach stosunkowościowo ten sam.

---

*Uwaga: niewłaściwy wyraz może być takimż, albo ze strony wyrażania, albo ze strony wyrażonego (określenia). Wszystkie nasze wyrazy względem Boga są niewłaściwe z pierwszego punktu widzenia, nawet takie jak **Bóg, Podsobistność, Podstata, Byt, Przyczyna, Dobro, Piękno** itp., gdyż wszystkie zapożyczone z przyziemnych stworzeń (por. I. p. q. XIII. a. III; radzimy czytać całą q. XIII). Nie mówimy tu o takiej **niewłaściwości** wyrazu. Z drugiego punktu widzenia mamy sporą liczbę wyrazów **właściwych** na doskonałości Boskie, jak np. **Byt, Róg, Dobro, Piękno, Mądrość** itp., które nawet pierwszorzędnie o Bogu się orzekają (por. I. p. q. XIII. a. VI.). Takim **właściwym** wyrazom przeciwstawione niewłaściwe **właściwie** zwiemy metaforycznymi czyli przenośniami.

Druga zaś uiszcza się w różnych sposobach działania, stosunkowościowo tychsamych, danych działaczy.*

Następnie, podobnoznaczność właściwa i przenośna może się odznaczać różnością:

c) **Skończoną i nieskończoną.** Skończona np. byt o podstacie i przypadłości, stopa człowieka i góry, gniew oceanu i człowieka. Nieskończoność zaś różniczkująca może być:

d) **Oznaczona** (categorematica) czyli sprawnościowa, np. umysł o władzy poznawczej Boskiej i stworzonej, ramię Boskie i człowiecze, albo **spółoznaczona** (syncategorematica) czyli możnościowa lub nieokreślona,

---

*Tu nie zgadzamy się z opinją przenikliwego myśliciela O. Ramirez'a O. P., podług którego podobnoznaczność przenośna miałaby nieprzyjmować podziału niniejszego: "In analogia autem metaphorica distingui non potest significatio entitativa (statica) et operativa (dynamica); quia significatio entitativa non potest esse metaphorica, cum ens et ea quae ad ens ut sic consequuntur ab imperfectionibus abstrahant. Superest ergo ut dynamice tantum sumantur, ut videre est in modo loquendi S. Thomae et S. Augustini. Sufficiat audire Hipponensem": (De Anal. str. 45-46). Przytacza następnie ustęp ś. Augustyna (L. 83. q. 52. ed. c., t. IV. fol. 127. col. 4, et 128, col. 1). Najpierw powód dany przez O. Ramirez'a, mianowicie, "cum ens et ea quae ad ens ut sic consequuntur ab imperfectionibus abstrahant", nie jest przekonywujący. Przecież nietylko "ens ut sic" jest ens, ale też "ens tale" np. góra, stopa, lew, kwiat, rozum itp. Mogą więc być kresem stosunku złożonego czyli stosunkowości. Wchodząc zaś w stosunek, niekoniecznie oznaczają czyn lub działanie (ruch), mogą wyrażać stan, np. stopa wzięta w znaczeniu podstawy, kwiat wzięty w znaczeniu ostatecznej sprawności, foremności rośliny, lew—w znaczeniu silnej istoty itp. Kiedy zaś przenosisz taką treść na inny stosunek na mocy ich podobieństwa, nie masz prawa jej zmieniać, gdyż jedyną przyczyną przenoszenia jest **takie** znaczenie stosunkowe tej treści i podobieństwo do innej w innym stosunku. Zatym, i w tym innym stosunku pozostanie stanową. Tylko, że w tym innym podobnym stosunku będzie **niewłaściwie wyrażona,** wnosząc tam proch i materję swego początku. Taka jest, naszem zdaniem, nauka Doktora Anielskiego. Szukaliśmy w najlepszej chęci, gdzieby Akwinat podsunął, jeżeli już nie "conceptis verbis", to przynajmniej "in modo loquendi", opinię O. Ramirez'a, lecz niestety, trud nasz nie został uwieńczony pomyślnym skutkiem odnośnie do tej opinji. Przeciwnie, z całego pokroju nauki Anielskiego tchnie sprzeciw do podobnej opinji i więcej aniżeli to, w pewnej odpowiedzi na zarzut, "conceptis verbis" uczy, że na przenośnię wystarczy źródłowe zabłocenie wyrazu, czyto bytu czyto czynu, tak jak wyłożyliśmy wyżej: "Ad primum ergo dicendum quod quaedam nomina significant huiusmodi **perfectiones** a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod **ipse modus imperfectus,** quo a creatura participatur **divina perfectio, in** ipso **nominis signicato includitur;** sicut lapis significat aliquid **materialter ens (non ergo actionem!); et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. —**

Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones **absolute** absque hoc, quod **aliquis modus participandi** claudatur in eorum significatione, ut ens, bonum, vivens, et huiusmodi; et talia proprie dicuntur de Deo" (I. p. q. XIII. a. III.). A niżej **ad tertium:** "ea vero quae metaphorice de Deo dicuntur important **conditionem corporalem** in ipso suo **significato".** Jasna myśl Anielskiego: **"materialiter ens, conditio corporalis significati"** wystarcza, by dana treść oznaczała Boga lub Jego pewien przymiot "metaphorice", nie wymaga **dynamiczności** "significati". Wynik jeszcze pewniejszy, jeżeli dodamy, iż z natury rzeczy i w myśl św. Tomasza wszelki przymiot Boski jak moc, potęga jest jego istotą.

Co zaś do ustępu św. Augustyna, niektóre wyrazy tam wspomniane są iście dynamiczne, jak **"ira", "zelus", "paenitentia".** Ale inne, jak **"pedes Dei", "oculi, aures, facies Dei",** o których św. Augustyn twierdzi, iż oznaczają **"vim",** są brane "entitative", gdyż wiemy, że **"vis"** Boża jest jego istotą. Zatym, sądzimy dość stanowczo, że i przenośna podobnoznaczność przyjmuje podział na spoczynkową i ruchową.

Stąd nietrafna wszechwzględnie, zdaniem naszem, uwaga druga O. Ramirez'a: "Et inde est quod analogia metaphorica inter Deum et creaturam non habeat nisi valorem **practicum** tantum, ut recte—data ejus positione tenet Ed. Le Roy (Dogme et Critique, quatriem edit., Paris, Blaud, p. 31, 138-47 et alibi passim) post Kantium (Prolegomenos a toda Metafisica, tercera parte, 57-58, trad. Resteiro, Madrid, Jorro, 1912, p. 177-182). Unde negare analogiam proportionalitatis propriae inter Deum et creaturam et admittere tantum analogiam attributionis ad metaphoram quodammodo reductae quemadmodum fecisse videntur Scotus et Suarezius, est nimiam affinitatem habere cum agnosticismo Kantiano et modernistico". (Tamże str. 46, na dole). Źródło agnostycyzmu Kanta i modernizmu, naszem zdaniem, gdzieindziej. Zniesienie podobnoznaczności stosunkowości właściwej, nie obeszłoby się oczywiście bez fatalnych skutków — nie moglibyśmy poznać czem Bóg jest ponad stworzenie i dlatego Szkot i Suarez są tu nieodzownie potępienia godni. Wszakże podobnoznaczność przypisywania odchyliłaby nam na Niego rąbek zasłony jako na przyczynę stworzenia (por. I. p. q. XIII. a. VI. ad 3.), a podobnoznaczność przenośna (do której, zauważymy mimochodem, wcale nie może być sprowadzona podobnoznaczność przypisywania, będąc prostym stosunkiem) rzuciłaby na Niego promyk podobieństwa do stworzeń (por. tamże corp. art.). Ale co niezawodnie wynika z tej podobnoznaczności — to jest, że "omnia nomina quae metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo" (Tamże).

Wspomniany promyk podobieństwa jest właśnie przyczyną, że zaczynamy zapoznawać z Bogiem tą podobnoznacznością umysły nierozwinięte, nieokrzesane, słabe. Dziecku, co nie ma pojęcia **słodkości** (lub dobroci) jeno cukierka, powiemy: Bóg jest cukierkiem. Pomału wyrobi się z tego przyziemnego pojęcia pojęcie Dobroci samoistnej bez cukru (przeto idą przeciw naturze ludzkiej kaznodzieje oburzający się na koniczynę, na trójkąt— w katechizmach dla dziatek).

np. przedmiot **poznawalny** (cognosicibile) przez zmysły i umysł, wzlot genjusza i orła.

Uwaga: *Jeżeli dzielimy podobnoznaczność stosunkowości na podobnoznaczność oddalenia* skończonego *i* nieskończonego — *to nie dlatego, że stosunkowości jako takiej jeden gatunek jest podług skończoności, a drugi podług nieskończoności, skoro ona, jako taka, okazuje się obojętna na obiedwie cechy*: *"Talis enim similitudo (proportionum) similiter invenitur in multum vel parum distantibus; non enim est maior similitudo proportionalitatis inter duo et unum, et sex et tria, quam inter duo et unum, et centum et quinquaginta. Et ideo infinita distantia creaturae ad Deum similitudinem praedictam non tollit" (De Ver.) q. II. a. XI ad 4;) ale dlatego, że w istocie uiszcza się w jednej i drugiej dali.*

45.— Równomiernie dzielimy drugi ogólny człon, podobnoznaczność przypisywania na:

a) Przypisywanie **od czegoś** lub **do czegoś.** Przypisywanie **od czegoś** ma miejsce podług dwóch przyczyn:

b) **Sprawczej** i **podmiotowej** (niby materjalnej), np. poezje Mickiewiczowskie (pióra Mickiewicza), genjusz Mickiewiczowski (umysłowa potęga w Mickiewiczu).

Przypisywanie **od czegoś** ma miejsce wedle dwóch przyczyn:

c) **Celowej i wzorowej** (kształtnej zewnętrznej), np. obchód mickiewiczowski (ku uczczeniu wielkiego poety), myśl prawdziwie mickiewiczowska (wzniosła jak myśl Mickiewicza).

Tak przypisywanie **od czegoś,** jak i **do czegoś** może być:

d) "Jednego do lub od drugiego", np. cera **zdrowa** od zdrowia (zwierzęcia), chrześcijanin od Chrystusa. I "dwu(wielu)do lub od trzeciego", np. chleb(zdrowy)i cera (zdrowa)do zdrowia; jakość i rozmiar do podstaty. Między Bogiem, a stworzeniem nie może zachodzić podobnoznaczność druga, albowiem w tej podobnoznaczności obudwom podmiotom podobnoznacznym coś (kres-do) jest wyższe. Bogu zaś coś wyższego znaleźć niepodobna.

Jedna i druga może być różności czyli oddalenia:

e) **Skończonego** lub **nieskończonego,** a jeśli oddali nieskończonej — to albo:

f) **oznaczonej** (categoramaticae), albo **spółoznaczonej** (syncategorematicae).

Przykład oddali skończonej: zdrowe lekarstwo do zdrowia; narzędzia, mundur żołnierski do żołnierza itp. Przykład oddali nieskończonej oznaczonej: stworzenie do istności, dobroci, prawdy Boskiej. Przykład nieskończonej spółoznaczonej: lecznicza instytucja, lecznicze zioła lub napoje do sztuki leczniczej; żona-natchnienie do natchnienia poety itp.

W celu ułatwienia obrazowego spamiętania tych szczegółowych podziałów, przedstawimy je (za przykładem innych autorów) schematycznie.

SCHEMAT

- **A) Wnętrznie we wszystkich podmiotach orzekania (podobno - stosunkowości).**
  - a) właściwie i w oddali
    - a) skończonej
      - I) spoczynkowo — zmysł - wzrok, słuch, smak
      - II) ruchowo — poznanie zmysłowe - widzenie, słyszenie
    - a) nieskończonej.
      - 1) spółoznaczonej
        - I) spoczynkowo — władza poznawcza - umysł, zmysł
        - II) ruchowo — poznanie - myślenie, czucie
      - 2) oznaczonej
        - I) spoczynkowo — byt - Bóg, stworzenie
        - II) ruchowo — myśl - Boża, stworzenna
  - a) przenośnie i w oddali.
    - a) skończonej
      - I) spoczynkowo — baryłka - beczka, tłuścioch
      - II) ruchowo — ryczy - cielę, dziecię
    - a) nieskończonej.
      - 1) spółoznaczonej
        - I) spoczynkowo — pasterz - przełożony
        - II) ruchowo — paść - opiekować się poddanymi
      - 2) oznaczonej
        - I) spoczynkowo — rozum - człowieczy, Boży
        - II) ruchowo — rozumie - człowiek, Bóg.
- **B) Wnętrznie w jednym zewnętrznie w innych, bo**
  - b) od niego pochodzą, jako z przyczyny.
    - b) sprawczej
      - I) jedno od jednej
        - 1) przy oddali skończonej - policzek pięściarski
        - 2) nieskończonej
          - S) spółozn. — dzieło artystyczne (od artyzmu)
          - O) oznaczonej — dzieło Boże (stworzenie)
      - II) wiele od jednej
        - 1) skończonej - policzek, kontrakt pięściarski
        - 2) nieskończonej
          - S) spółozn. — dzieło, giest artystyczny
          - O) oznacz. — niebo, świat Boży
    - b) podmiotowej
      - I) jedno w jednej lub z jednej
        - 1) skończonej - kwadrat ścienny
        - 2) nieskończonej
          - S) spółozn. — umysł człowieczy
          - O) oznacz. — człowieczeństwo Boże, (Chrystusa)
      - II) wiele z jednej lub z jednej
        - 1) skończonej - kwadrat, zegar ścienny
        - 2) nieskończonej
          - S) spółozn. — umysł, wola człowiecza
          - O) oznacz. — człowieczeństwo, cierpienie Boże
  - b) do niego zmierzają jako do
    - B) celu
      - I) jedno do jednego
        - 1) skończonej - lekarstwo zdrowe
        - 2) nieskończonej
          - S) spółozn. — dowcip zabawny
          - O) oznacz. — hymn Trójcowy (cel — chwała Trójcy Św.)
      - II) wiele do jednego
        - 1) skończonej - lekarstwo, chleb zdrowy
        - 2) nieskończonej
          - S) spółozn. — figiel, krotochwila zabawna
          - O) oznacz. — hymn, doksologja Trójcowa
    - B) wzoru
      - I) jedno wedle jednego
        - 1) skończonej - Mickiewiczowska fryzura
        - 2) nieskończonej
          - S) spółozn. — łaska (nasza) Chrystusowa
          - O) oznacz. — twór Boży (człowiek)
      - II) wiele wedle jednego
        - 1) skończonej - Mickiewiczowskie rysy, twarz
        - 2) nieskończonej
          - S) spółozn. — łaska, zasługi, cnoty, (nasze) Chrystusowe
          - O) oznacz. — twór, arcydzieło Boże (człowiek)

46.— W podanym schemacie zauważymy:

1) Podobnoznaczność stosunku istotnie różni się od podobnoznaczności stosunkowości niewłaściwej. W samej rzeczy, ta ostatnia zawiera koniecznie cztery kresy, pierwsza zaś— *istotnie* tylko dwa. Niech więc ich pewne podobieństwo nas nie złudzi, aż do utożsamienia jednej z drugą. Zresztą, to podobieństwo z góry mogło być przewidziane, dawszy, iż podobnoznaczność podobnoznacznie spływa na swe niższe części.

2) W podobnoznaczności stosunku nie uwzględniamy przyczyny kształtnej, a to z tego powodu, że kształt stanowi rzecz wnętrznie, tymczasem ta podobnoznaczność omianowuje rzecz zewnętrznie. Zato, mogliśmy uwzględnić przyczynę wzorową, do kształtnej sprowadzalną, bo wzór zewnętrzny odwzorowanemu.

3) Podobnoznaczność stosunku podług przyczyny podmiotowej oddali oznaczenie nieskończonej, ma być należycie zrozumiane. Bóg właściwie nie może być podmiotem niczego, ale wpływem swoim niewysłowionym może zastąpić podmiot. Przeto, bierzemy tu podmiot nie rzeczniowo, lecz *równowartościowo*.

4) Że można podzielić tak podobnoznaczność stosunku "jednego do drugiego", jak i "wielu do jednego" na podobnoznaczność odległości skończonej i nieskończonej, już to zauważył przezorny Araujo.* Jest to rzecz wielkiej wagi. W ten sposób podobnoznaczność stosunku prowadzi nas drogą wykazawczą do istnienie Boga. Trzy pierwsze drogi lub dowody św. Tomasza są oparte na podobnoznaczności stosunku podług przyczyny sprawczej; czwarta droga — na tejże podług przyczyny wzorowej, która równocześnie zakłada bezpośrednio podwaliny podobnoznaczności stosunkowościowej holującej nasz rozum wewnątrz myślowo oderwanej istoty Bożej i Jego orzeczników; tażsama podobnoznaczność nakoniec, wedle przyczyny celowej, wyściela piątą drogę. O przyczynie podmiotowej tu nie może być mowy — rzecz jasna.

5) Bacz pilnie na kształtność powyższego podziału. Kształt wszelką rzecz stanowi, tak, iż we wszystkich jej częściach ten sam kształt różnie ukazać się musi. Kształtem podobnoznaczności — różność zmierzająca do jedności, lub jedność roztęczowana. Ten kształt znajdziesz w każdym podziale i poddziale podobnoznaczności. Jedność gwarantuje zrozumiałość różności przez siebie niezrozumiałej — różność pozwala umysłowi naszemu wzlatać ponad ciasną jedność rodzajową niższych od Metafizyki umiejętności i przycumować je do jedności metafizycznej (podobnoznaczności), ze wzniosłości której sądzi o wszystkiem, przysądzając lub odsądzając wedle sprawiedliwości rozdziałowej. Czy owa teorja nie licuje nader dokładnie z rodzimą właściwością naszego umysłu ciemno-jasnego?! Zmierz tedy wartość metafizyki metafizyków mniej więcej *jednoznacznych*!

6) Zatym, dwie różne formy podobnoznaczności — stosunku i stosunkowości, mogą spadać na jedną i tę samą materję. Wystarczy dla ich odróżnienia, różnica formy. Toteż np. wyraz byt może przyjąć jedną i drugą podobnoznaczność, ale z inną treścią oznaczoną.

*Możnaby dzielić podobnoznaczność źródłowo czyli matematycznie, logicznie i metafizycznie.** Nam tu wystarczy powyższy podział logiczno - metafizyczny.*

§ 10.—Zastosowanie podobnoznaczności do pojęć wyniosłych.

47.— Rozszerzywszy nasze pojęcie o podobnoznaczności, możemy śmiało przystąpić do udowodnienia naszego pierwszego twierdzenia. Jeżeli ktoś nie zdołał jeszcze ze wszystkich zakątków swego umysłu wyrugować pomroki w stosunku do niniejszej zagadki, niech nie traci nadziei. Przyjdą

---

*"Similiter analogia attributionis potest dividi in illam quae est unius ad alterum determinatae habitudinis et in illam quae est unius ad alterum indeterminae habitudinis. Et similiter potest dividi in illam, quae est plurium ad unum determinatae habitudinis et in illam, quae est plurium ad unum tertium indeterminatae habitudinis. In unaquaque tamen analogia huiusmodi differentiae divisivae diversificantur formaliter; eo quod proportionantur creaturae et proprietatibus sui generis proxime et immediate per illas subdivisi." (op. cit. p. 440-41, apud Ramirez p. 61).

**Zob. Ramirez. de Anal. str. 22-61.

zarzuty i ich rozwiązania. Co nie potrafiła uczynić strona dodatnia, może dokona strona ujemna. Zresztą już sama istota podobnoznaczności podaje powód swej trudności. Mieści bowiem w jakiejtakiej jedności liczność zgoła i bez dodatku.

TWIERDZENIE I.—Byt i jego wyniosłe oznaczenia względem swych części podmiotowych czyli zakresu są podobnoznaczne podobnoznacznością stosunkowości i przypisywania.

Twierdzenie ma dwie części, jak widzimy.

Dowód 1-szej części.— Byt jest podobnoznaczny podobnoznacznością stosunkowości.

Byt orzekamy o każdem jestestwie istotnie, na podstawie jego wewnętrznego stosunku do odpowiedniego sobie istnienia. Istoty zaś różnych jestestw między sobą zgoła się różnią w samoistnej rzeczni, podczas gdy rzeczony wewnętrzny ich stosunek jest zawsze taki sam, co razem wzięte stanowi istotę podobnoznaczności stosunkowościowej. Więc byt, względem swych części podmiotowych jest podobnoznacznikiem stosunkowościowym.

Większa przesłanka: według określenia powyżej danego, byt w materjalnem podłożeniu czyli jako rzeczownik, oznacza "to co jest". To co jest, jest daną istotą przepowłóczystym (więc i wewnętrznym) stosunkiem skierowaną ku istnieniu. Więc cokolwiek wyraża istotną treść i jest czemś, a nie niczem, orzeczenie bytu przyjąć może.*

Mniejsza: że istoty różnych jestestw zgoła się różnią między sobą (chociaż w jednym i tymsamym porządku mogą być te same—jednoznaczniki), np. kamień, jodła, żubr, Jan, Anioł, Bóg, udowadniać nie potrzeba. Mimoto spływają się w jedność podobieństwa w poszczególnych ich stosunkach do odpowiedniego istnienia. Jak bowiem Bóg ma się do swego Istnienia, skąd bytem się zowie i jest; tak każde stworzenie do swego, skąd bytem się zowie i jest. A że niema nic bardziej wewnętrznego rzeczy niż jej istnienie, przeto ta nazwa jest z kształtu wewnętrznego a nie zewnętrzne jakieś omianowanie. Słowem, mamy wszystkie istotne składniki podobnoznaczności stosunkowościowej.

Druga część—Byt jest również podobnoznaczny podobnoznacznością stosunku lub przypisywania.

Dowód: Niniejsza podobnoznaczność polega na tem, że się przypisuje różnym podmiotom jedną i tę samą treść, z powodu ich rozmaitych stosunków do jednego i tego samego przedmiotu, a nie z treści jego wnętrznie w nich tkwiącej. Byt zaś, jeżeli tymczasem ograniczymy się do rzeczy stworzonych, znacząc "to, co jest", nie uiszcza się jeno w podstacie, która jest zgoła i bez dodatku; przeciwnie, przypadłości tak nie są, nie istnieją, ale raczej wistnieją, są zależnie od podstaty, którą usposabiają;** — a następ-

*"Ens, quod est primum per communitatem, quum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius proportionem excedit." (De Verit. q. X. a. XI. ad 10um).

**"Ens simpliciter dicitur id, quod in se habet esse scilicet substantia. Alia vero dicuntur entia, quia sunt hujus, quod per se est, vel habitus vel aliquid hujusmodi. Non enim qualitas dicitur ens quia ipsa habet esse, sed per eam substantia dicitur esse disposita. Et similiter est de aliis accidentibus. Et propter hoc dicit Philosophus quod sunt entis. Et sic patet quod multiplicitas entis habet aliquid commune ad quod fit reductio." (S. Thomas in Met. L. XI. l. 3).

nie, biorąc Boga i stworzenie, widzimy, że Bóg jest swojem istnieniem, podczas gdy stworzenie otrzymuje swe istnienie od Niego, czyli jest bytem zależnie od Niego, przez stosunek wyniku do przyczyny; zatym, nie jest bytem (w znaczeniu istnienia), ale tak je zwiemy przez omianowanie zewnętrzne—przyczyna bowiem na zewnątrz wyniku: istnienie Boskie nie kształtuje stworzeń (chyba że wyznajesz fantasmagorje panteistyczne). Więc nic nie brakuje bytowi do podobnoznaczności przypisywania.

Zbyteczna dodawać tłumaczenia do dowodu już jasnego.

ZARZUTY

48.— 1) Podobnoznaczność stosunkowości uzasadniona w podobieństwie stosunków przypuszcza konieczne cztery kresy. Boskie zaś Istnienie a Jego Istota są jedno i to samo. Więc przynajmniej względem Boga i stworzenia byt nie jest podobnoznacznikiem stosunkowościowym.

Odp.—Rozróżniam większą: podobnoznaczność stosunkowości przypuszcza cztery kresy przynajmniej umysłem uczworowane—przyjmuję... koniecznie również rzeczowo—przeczę. Tak samo należy podrozróżniać mniejszą.

Obj.—*Orzekanie jest funkcją umysłową tak jednoznaczne, jak i podobnoznaczne. Zatym w zdaniu: "Jan jest człowiekiem", ażeby mieć dwa kresy (podmiot i orzeczenie) nie potrzeba różnicy rzeczowej między niemi, tak też do orzekania podobnoznacznego wystarcza rozróżnienie kresów umysłowe. Ów nasz sposób pojmowania jednakowoż nie jest daremny lub fałszywy. Każda cząsteczka naszych pojęć (sposób pojmowania nie przepisywany) o Boskim ogromie znajduje w tymże (chociaż jednolitym—sposób istnienia) szczytnego odpowiednika.*

2) Istota Boska jest czystym sprawnikiem jak Jego Istnienie. Żadna rzecz nie porównuje się sama do siebie. Więc podobnoznaczność stosunkowości nie może znaleźć oparcia w Bogu.

Odp.—*Rozróżniam większą: Istota Boska jest czystym sprawnikiem czyli jednem i tem samem, co Jego Istnienie,* rzeczowo—*przyjmuję; nawet umysłowo nie można tej jedności zdwoić, aby upatrzeć doskonałą tożsamość (co dla podobnoznaczności wystarczające)—przeczę. Jakbyśmy mogli mówić o tożsamości Istoty i Istnienia Boga, gdybyśmy nie pojęli Istoty i Istnienia?*...

3) Każda podobnoznaczność ma za podstawę podobieństwo, czyli styczność dwóch kresów w jednym kształcie. Między Bogiem zaś a stworzeniem, albo podstatą a przypadłością niema wspólnego kształtu. Więc niema również podobnoznaczności.

Odp.—*Rozróżniam większą: każda podobnoznaczność ma za podstawę podobieństwo, bądźto doskonałe (styczność w kształcie równego lub nierównego napięcia, zob. wyżej), bądźto niedoskonałe (podob. odniesienia)—przyjmuję;... jeno doskonałe—przeczę. Podrozróżniam mniejszą: między... niema wspólnego kształtu samoistnego—przyjmuję; niema wspólnego kształtu względnego czyto skończonej czyto nieskończonej oddali—przeczę. Punkt poruszony w zarzucie został już objaśniony w przeznaniu.*

4) Nacisk: Jeżeli między Bogiem a stworzeniem zachodzi podobieństwo, zejdą się w jednoznaczniku, a nietylko w podobnoznaczniku. Fałszywy następnik. Więc i poprzednik.

Odp.—*Nie fałszywy następnik z powodu poprzednika, lecz z powodu następstwa. Więc rozróżniam poprzednik: jeżeli zachodzi doskonałe podobieństwo między Bogiem a stworzeniem zejdą się w jednoznaczniku—przyjmuję;... jeśli tylko niedoskonałe—przeczę.*

Bóg jest ponad wszystek gatunek i rodzaj, w żadnej samoistnej cesze nie schodzący się ze stworzeniem. Ma się jednak do swego istnienia, jak stworzenie do swego; i to jedyne podobieństwo, mianowicie, stosunkowe.

5) Dwuznaczniki sprowadzają się koniecznie do jednoznacznika, jak liczność do jednostki; inaczej postęp w nieskończoność. Bóg jest pierwszem jestestwem, do którego sprowadzają się wszystkie inne. Więc ten pierwszy byt jest względem innych jednoznacznikiem.

Odp.—*Rozróżniam większą: dwuznaczniki sprowadzają się do jednoznacznika jednoznacznego—przeczę;..... ostatecznie do jednoznacznika podobnoznacznego—przyjmuję. Przyjmuję mniejszą. Rozróżniam również wniosek: ten pierwszy byt jest jednoznacznikiem jednoznacznym—przeczę; jednoznacznikiem podobnoznacznym—przyjmuję.*

Obj. *Słowa są tylko dźwiękiem. Słowa są na usługę myśli. Byleś myśli nie wykrzywiał —mniejsza o słowo. Każdy wyraz dwuznaczny sprowadza się ostatecznie do jedności, np. pies (zwierzę, gwiazdozbiór) do podstaty materjalnej. Ta podstata względem jednotników tejże natury jednoznaczy. Na tym wszakże nie kończy się sprowadzalność. Działacz jednoznaczny nie może być powszechny, lecz tylko szczegółowy, boby siebie utworzył. A że równą koniecznością każdy działacz wyciska swe piętno w wyniku, przez co sobie go upodabnia, przeto wszystkie wyniki z najogólniejszą przyczyną nie łączy ani jednoznaczność ani też dwuznaczność, lecz podobnoznaczność.**

6) Rozmiar a miara mają być jednorodne, świadkiem Filozof, 10 Metaph. text. 4. Bóg zaś jest miarą wszelkich jestestw. Więc i w ich rodzaju.**

Odp. *Rozróżniam większą: rozmiar a miara w pierwszem i właściwem znaczeniu mają być jednorodne—rpzyjmuję; rozmiar a miara w przenośnem znaczeniu—przeczę. Również podrozróżniam mniejszą i przeczę wniosek.*

Obj. *Miara jest jednostką, pierwotnikiem, pojedyńczością. Wykazuje ilość ilościowych lub rozmiarowych istot. Więc w rodzaju rozciągłości znajduje swe właściwe zastosowanie. Stąd jednak znaczenie jej zostało przeniesione na wszelki pierwotnik, pojedyńczość, pierwszeństwo, przyczynę. W tem znaczeniu i do Boga można zastosować wyraz miary. Jest On bowiem pierwszym, pojedyńczym bytem, przyczyną wszystkiego; zawiera wszystkie doskonałości jakiekolwiek znaleźć możemy w jakimkolwiek rodzaju lub gatunku.*

7) Więcej oddalony jest Bóg od stworzenia aniżeli gwiazdozbiór od zwierzęcia. Jeżeli więc wyraz pies względem konstelacji i zwierzęcia (stykających się w jednym rodzaju) jest tylko dwuznacznikiem, tem bardziej wyraz byt względem Boga a stworzenia. Więc byt nie jest podobnoznacznikiem.

Odp. *Przyjmuję większą. Przeczę następstwo w mniejszej, i następnik.*

Obj. *Nie na większem lub mniejszem zbliżeniu rzeczy do rzeczy opiera się podobnoznaczność lub dwuznaczność, lecz na pewnej lub żadnej spólności znaczenia, rzeczni, treści, pojęcia danego wyrazu. Tak, że dwie rzeczy, zawsze równie oddalone od siebie, w jednym wyrazie będą podobnoznaczne albo jednoznaczne, w drugim—tylko dwuznaczne. Naprzykład gwiazdozbiór i zwierzę (pies) schodzą się w rodzaju (jednoznaczniku) ciało; w wyrazie* pies *bezintencjonalnym, bezmyślnym, przypadkowo wspólnym słownie, a nie treściowo, są dwuznaczne. Rzecz jasna. Tak samo dwóch Janów w człowieczeństwie i w imieniu Jan.****

8) Środek poznania (postać), a poznane, rzeczniowo się zgadzają. Bóg poznaje wszystko stworzenie w swej istocie. Więc Bóg a stworzenie są jednoznaczone (przez wyraz byt).

Odp. *Rozróżniam większą: środek poznania, a poznane, rzeczniowo się zgadzają w bytowaniu—przeczę; we wzajemnem odpowiadaniu—podrozróżniam: równem albo nierównem —przyjmuję; zawsze dorównem—przeczę.*

Obj. *Poznanie zawsze wymaga treści, doskonałości rzeczy poznanej w umyśle poznającego, ale nie wedle porządku istności, lecz przedstawicielstwa. Nie zawsze więc dla po-*

---

*"Hoc tamen agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia **sic non faceret sibi simile;** sed potest dici **agens analogicum;** sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum **non univocum sed analogicum** quod est ens".(S. Theol. I.p. q. XIII a. V. ad 1). Jednoznaczność więc, do której się sprowadzają dwuznaczności, nie jest owa ścisła, ale ta ciesząca się **jednością** stosunkową czyli podobnoznaczność.

**Por. S. Theol. I p. q. XIII a. V.

***Uwaga: Chociaż przyjmujemy podobnoznaczność bytu względem Boga i stworzenia i jakie takie podobieństwo stworzenia do Boga, nie możemy jednak sobie pozwolić na zdanie: Bóg jest podobny stworzeniu. Podobieństwo bowiem, będąc uczestnictwem dwóch kresów w jednym kształcie, orzekamy jeno o tym kresie, który sobie przedstawiamy jako uczestniczący a nie o tym, w którym pojmujemy kształt głównie, pierwszorzędnie. Stąd też powiadamy: ta fotografja, ten obraz jest podobny do tego człowieka (którego obrazem jest), ale nie naodwrót. Również syn jest podobny do ojca, nie ojciec do syna, bo uzależniamy syna od ojca, nie odwrotnie. Atoli możemy powiedzieć, że ojciec jest podobny do syna, a syn do ojca, kiedy mamy na myśli wspólne obudwóch uczestnictwo w jednym kształcie (naturze), bez pierwiastkowości i pochodności (zob. Św. Tom. I. p. q. 42 a. I ad 3).

znania potrzeba postaci przyjętej z rzeczy *poznanej. Lecz co głównie uwagi godne i co zarzut wydaje się ignorować, to jest, że doskonałość rzeczy poznanej nie ogranicza wcale doskonałości poznającego. Cała doskonałość doskonale poznanej rzeczy znaleźć się musi w poznającym—na to logika daje gwarancję; ale wymagać, by żadnej więcej doskonałości nie było w poznającym—to bezmyślna niedorzeczność.*

9) "Każdy umysł upewniony w jednem pojęciu a niezdecydowany w różnych, posiada pojęcie, którego jest pewny, inne od pojęć, o których jest niepewny. Umysł zaś podróżnika (człowieka na ziemi) może być pewny, że coś jest bytem, a wątpić czy jest skończone lub nieskończone, stworzone lub niestworzone; więc to pojęcie bytu pewne jest czemś innem od pojęć, o których umysł jest niepewny i niezdecydowany; przeto więc tamto, ze siebie, nie jest żadnem z tych dwóch i w każdem z nich jest zawarte; więc jednoznaczne."*

Pokrótce to samo: pojęcie pewne—inne od niepewnego. Człowiek może być pewny ogólnego pojęcia bytu a wątpić o dalszem jego dokreśleniu. Więc samo pojęcie bytu jest odrębne; zatym, jednoznaczne.

Odp. *Rozróżniam większą: pojęcie pewne—inne od niepewnego, albo innością większej wyrazistości, albo innością dorównego przycięcia—przyjmuję; zawsze innością dorównego przyjęcia—proszę o dowód. Również podrozróżniam mniejszą i przeczę odpowiednio wniosek.*

Obj. *Dziwna, zda się, jak tak subtelny człowiek, za jakiego uchodzi Duns Szkot, mógł się zdobyć na tak płytki sofizm jak czworowanie kresów w powyższym argumencie. Dziwniejsza jeszcze, że Szkotyści np. Fr. Petrus a S. Catharina i Fr. Thomas a S. Joseph, Fr. Josephus Antonius Ferrari de Modoetia i inni "subtelni" pokładają ufność w tym argumencie "subtilium principis", jakby w jakimś taranie, którym myślą rozbijać przeświadczenia myślicieli o podobnoznaczności bytu.***

Jeżeli to jest najbardziej ważki argument "subtelnych", do którego sprowadzają się wszystkie inne, to proszę sobie wyobrazić ich mizerną pozycję. Nie widzimy żadnej siły dowodnej w tym ich Achilesie. Nie widzieliby i oni, a raczej widzieliby że nie....., gdyby warunek, o którym wspominają, pierwsi wypełnili ....."quae si bene percipiatur". Oczywiście oderwanie dające nam ogólne pojęcie bytu nie przedziela żadnej treści bytniej, ale je wszystkie aktualnie zawiera i ogólnie wyraża. Jedyna treść prawdziwie w pojęciu bytu przycięta, to jest nicość; a to bardzo mało. Cokolwiek więc dodajesz do pojęcia bytu, to już w niem było, jeśli iście jest czemś. Zatem, nic nowego nie dodajesz, ale inaczej, wyraziściej to samo wyrażasz. Więc cała nowość po stronie poczynającego umysłu (jak same przysłówka inaczej, wyraziściej, *świadczą), nie przedmiotu poczętego, już aktualnie w pierwszem ogólnem pojęciu całkowicie zawartego. Czyż Bóg, podstata, przypadłość są czemś innem, aniżeli bytem? Jeżeli są bytem to w pojęciu bytu są zawarte; albo twe pojęcie bytu jest czczą wydrążałością; pojęciem bez przedmiotu. Rzecz od słońca jaśniejsza.*

Można z tym rozwiązaniem pogodzić pewność względem ogólnego bytu, a niepewność względem poszczególnej zawartości jego?—Oczywiście! Dlaczego nie? ..... Mógłby przecież Szkot i jego zwolennicy pamiętać, że pewność lub niepewność nie są prawdą, lecz stanem umysłowym. Więc stać może umysł w różnych pozycjach w stosunku do jednej i tej samej prawdy (przedmiotu). Oderwanie należy do czynności umysłowej na podkładzie przedmiotu (który więc może cokolwiek ze swego udzielić pojęciu (wynikowi). Jeżeli więc oddzielam (pomijam) umysłowo w przedmiocie daną część jego lub jego rzeczni, to jeszcze nie znaczy, że owa część jest w przedmiocie lub rzeczni jego oddzieloną. Dopiero kiedy, przeniknąwszy rozumem ową część rzeczni, widzę, że ona oznacza co innego od drugiej części, a nie to samo chociaż inaczej; że pierwsza część leży w dorównej odrębności w stosunku do

---

*Omnis intellectus certus de uno conceptu, et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus, alium a conceptibus de quibus dubitat. Sed intellectus viatoris potest esse certus aliquid esse ens et dubitare utrum sit finitum vel infinitum, creatum vel increatum; ergo is entis conceptus certus, est aliud a conceptibus de quibus est intellectus incertus et anceps; adeoque ille de se est neuter et in utroque illorum inclusus; ergo univocus." (Ver. G. Duns Scoti Sum. Theol. per Fr. Hier, de Montefortino I. p. t. II Q. XIII a. V). Subtelnostka Szkotowa.

"Hac ratione posita pro secunda conclusione quae si **bene perticipiatur (!) videtur **propositum concludere** et **ad quam fere omnes reduci possunt,** quia potest quis esse certus, aliquid esse ens..." itd. jak w powyższym zarzucie.

drugiej (niekoniecznie rzeczowo, niezależnie od umysłu; chodzi nam bowiem o treść, rzecznię, sens, znaczenie rzeczy); że ta pierwsza część może przybrać drugą i utworzyć coś trzeciego—*może, ale nie ma jeszcze; dopiero wtedy, dodając, dodaję; dopiero wtedy drugą częścią bogacę pierwszą w całości trzeciej. Ale kiedy, zniósłszy się w górę i spoglądając nadół, widzę i omianowuję inaczej czyli pod szczytną perspektywą te rzeczy które u dołu zblizka inaczej, wyraziściejbym widział i wedle tego widzenia inaczejbym omianowywał, wtedy niema miejsca na dodanie czegoś z widzenia dolnego do górnego, chyba* sposób *widzenia. Fakt obserwowany przez Duns Szkota (że mogę być pewny, iż coś jest bytem, a niepewny czy jest podstatą albo przypadłością) da się zupełnie wytłumaczyć przez ów różny sposób widzenia, różną podmiotową perspektywą. Wnioskując więc tak jak wnioskuje, Szkot przechodzi doniosłość przesłanek o cały przedrzut przedmiotowy. Przykład zaś podany przez O. Piotra od S. Katarzyny i O. Tomasza od S. Józefa zupełnie nie do rzeczy. Albowiem rodzaj zwierzę leży całkowicie poza obrębem rzeczni różnic gatunkowych (więc aktualnie ich nie zawiera ani zacieniowanych).*

10) Nacisk: "Zwierzę jest tak zawarte w swych częściach niższych, że wcale z natury rzeczy nie różni się od ich poszczególnych rzeczni, mianowicie, od rozumności i nierozumności. Jeżeli więc to włączenie czyli nieróżność z natury rzeczy nie sprzeciwia się temu, żeby pojęcie zwierzęcia oderwane nie zawierało cichaczem poszczególnych treści, i w ten sposób nie było pojęciem doskonale oderwanem, więc tak samo, chociaż rzecznia bytu tak się wtłacza w swe niższe części, że wcale się nie odróżnia z natury rzeczy od poszczególnych ich rzeczni, mianowicie, od skończoności i nieskończoności, od samoistności i zawisłości; pojęcie bytu nie włącza cichaczem poszczególnych rzeczni, tak, żeby nie było pojęciem doskonale oderwanem od części niższych".*

Odp. *"Much ado about nothing". Kształtne pojęcie bytu, w swej kształtnej jedności stosunkowościowej, włącza odrębność materjalnych podmiotów uiszczających je. Taka jest ista przyroda jedności stosunkowościowej. Widocznie tego przeciwnicy nie pojmują, rozłączając jedność od odrębności, odrębność od jedności. Zatym—obłęd "niewiadomości treści" (ignoratio elenchi). Kiedy zrozumieją jedność stosunkowościową podobnoznacznika przestaną jednoznaczyć byt.*

Następnie wspomnieni autorzy argumentują przeciw nam tak, jakbyśmy przyjmowali chimeryczny płód Szkota "Distinctio formalis ex natura rei". Daleko od tego (por. Kryter.). W odróżnieniu zaś umysłowem jest miejsce na oderwanie doskonałe dorówne, i na oderwanie doskonałe, zacierające tylko. Co się tyczy potwierdzenia przytoczonego pod nr. 15 *(tamże) odpowiadamy, że nie dlatego pojęcie zwierzęcia jest akuratnie oderwane od niższych dokreśleń, iż pojmujemy rzecznię zwierzęcia jasno i wyraźnie, a różnice gatunkowe ciemno i niewyraźnie, ale dlatego, że treść różnic leży zupełnie* poza obrębem *treści rodzajowej (ta ostatnia zawiera pierwsze tylko* możnościowo*); wręcz przeciwnie wyrazistsze pojęcia bytu względem ogólnego.*

11) Jeżeli pojęcie bytu nie pomija niższych dokreśleń—to albo je zawiera łącznie albo rozłącznie. A przecież nie może ich oznaczać łącznie, bo zdanie: Bóg jest bytem, znaczyłoby: Bóg jest Bogiem i stworzeniem, co jest fałszem. Ani też rozłącznie, bo powyższe zdanie znaczyłoby: Bóg jest Bogiem, albo stworzeniem, co również jest fałszem. Więc pojęcie bytu doskonale pomija niższe dokreślenia.

Odp. *Pojęcie bytu, ściśle mówiąc, nie zawiera niższych dokreśleń ani łącznie ani rozłącznie, ale stosunkowościowo. Zatym zdanie: Bóg jest bytem, nie znaczy, że Bóg jest Bogiem*

---

*Contra 2. quia, vel simpliciter inclusio inferiorum in conceptu entis attenditur penes rationem entis, ut conceptum formaliter, vel penes rationem entis ut materialiter identificatum cum rationibus inferiorum: sed nullo modo opponitur nostrae conclusioni: ergo. Min. prob. quia in contrariorum sententia animal ita includitur in inferioribus, ut nullatenus ex natura rei distinguatur a particularibus rationibus inferiorum, scilicet rationalitate et irrationalitate: sed hac inclusione, seu indistinctione ex natura rei non obstante, conceptus animalis praecisus non includit implicite rationes peculiares, ita ut non dicat conceptum perfecte praecisum: ergo licet ratio entis ita includatur in suis inferioribus, ut nullatenus ex natura rei distinguatur a peculiaribus rationibus illorum, scilicet a finitate, et infinitate, perseitate et inalietate; conceptus entis non includit implicite rationes particulares, ita ut non dicat conceptum perfecte praecisum ab inferioribus." (Tract. in Metaph. Fr. Petri a S. Cathar. et Fr. Thoma a S. Joseph Disp. 2 Quaest. 1. n. 14).

i, albo stworzeniem, ale że, Bóg jest Bogiem, jak stworzenie jest stworzeniem, albo: Bóg n[ie] się do swego istnienia tak jak stworzenie do swego.

Kiedy Szkotyści zechcą zrozumieć jedność proporcjonalną, zarzucą sofizmaty i dopisz[ą] rzeczywistości i prawdzie. Dalszych wykrętów wspomnianych autorów tak zaczepnych, jak [i] odpornych nie podajemy. Mają wyłącznie wartość ćwiczenia djalektycznego w szkol[e]. Uczeń może się tylko nauczyć jak przeciwnik w szkole przyparty do muru kręcić może ro[z]umem mniej więcej rozumnie.

Mimochodem zauważymy, że błędy Szkota i jego zwolenników wypływają z niedojrzał[ego] pojęcia jednoznaczności. Oto ich określenie: "Nomine conceptus univoci intelligimus, qu[ia] ita est unus, ut eius unitas satis sit ad contradictionem constabiliendam, ad quam profect[o] non sufficit conceptus aequivocus; imo quum assumitur pro medio, committitur fallaci[a] aequivocationis". Każdy widzi łatwo, że w takiem określeniu jest miejsce i na podobn[e] znaczniki.*

49.— **Dopowiedzenie I.: Opinja Szkota o Podobnoznaczności.**— O znaczeni[u] podobnoznaczności u Szkota różne istnieją poglądy. Powyżej przytoczeni autorowie upa[-] trują w niej wartość przedmiotową, a więc prawdopodobnie metafizyczną. Tak też wydaj[ą] się pojmować swego mistrza cytowani autorowie przez O. Descoqs'a**, jak Van d[e] Voestyne.***

Przeciwnie, dość zawikłane są wnioski o nauce Szkota względem podobnoznaczność[i] streszczone przez O. Minges.*

Inni przeciwnie, jednoznaczność bytu utrzymywaną przez Szkota ciągną do porządku wyłącznie logicznego. Tak np. O. Belmond** wyjaśnia swego Szkota: "Univocité ici s'entend *strictement du concept abstrait* en ce qu'il ne définit rien. Soit *l'idée du non-néant*: elle n[e] évoque pas d'elle-même un sujet d'inhésion ou fini ou infini. Elle est donc susceptible de pénétrer la définition de l'un et de l'autre: c'est la transcedance ou univocité logique que patronne Scot". A dalej: L'être indéterminé transcendantal ou univoque de Duns Scot[u] c'est l'affirmation du non-néant indépendamment des modalités multiples du réel. Tout c[e] qui est ou peut-être—quocumque modo—n'est exclu de la sphère d'extention de l'être, dés[-] essencié par artifice de l'entendement."*** Powtarza się, nalega O. Belmond na tę lukę idealną, co nie jest odpowiednikiem niczego rzeczowego: "Ce qu'il faut retenir, c'est que l'ens univoque n'est pas l'équivalant de la réalité concrète, mais une abstraction poussée très loin (dziura nawet dokoła siebie nie oblepiona.....czemś!) un dépouillement du concret porté jusqu'à ses dernières limites (co następuje po ostatnim kresie rzeczywistości?—Nic! To jest byt Szkota.....Tenete risum!) jusqu'à désessencier l'être (aż do odistoczenia bytu!) Cette opération (mortelle, sans aucun doute—nasza uwaga) s'accomplissant dans et par l'esprit, l'ens univoque étant de toute nécessité une idée pure (tj. chimerą) l'univocité est donc strictement conceptuelle, logique (tj. również chimerą)."**** Ot co się zowie obrona rozpaczliwa. Taki obrońca chyba nigdy nie przegrywa!

---

*Fr. Hieronymus de Montefortino, Sum. Theol. 1 p. t. II 1. XIII a. V.
**Inst. Metaph. Gener. t. I p. 217.
***"Analogiam rejiciens (Scotus) quia res una ad aliam se habet vel relatione ordinis et dependentiae (analogia attributionis) vel ratione similitudinis (analogia proportionalitatis) univocationem admitti posse statuit J. Duns Scotus. — Duas nimirum proponit quaestiones: prima respicit unitatem conceptus, qua plures res vel plures in re realitates sub unitate concipiuntur (unitas conceptus obiectivi entis—univocatio logica); altera respicit unitatem realitatis existentis in pluribus rebus, qua scilicet plures res sub unitate concipiuntur, qua ante operationem intellectus in pluribus rebus existit realitas secundum eandem rationem conceptibilis et difinibilis (univocatio metaphysica)". (Cursus Philos. t. I. p. 496). Jasne i rzetelne wyznanie.
*a) "Aliquando Scotus entis analogiam non exhibet quia inter univocationem et aequivocationem medium non admittit" b)"In ordine reali, id est in sensu physico et metaphysico analogian entis agnoscit. Ens siquidem in se et primario Deo (pari modo substantiae) convenit, secundario creaturae (pari modo accidenti), ita ut attributione tantum creatura pari modo accidenti conveniat c)"Ab ente quod Deo tribuitur et creaturae (pari modo substantiae et accidenti) conceptus univocus sit oportet: secus non potest mens ad Dei existentiam concludere nec ad Dei naturam nec potest inter Deum et creaturam instituere comparationem". (Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die univocation des Seinsbegriffes, Philosophiches Jahrbuch, 1907, p. 306 sq.). Żeby to połączyć jedno z drugiem bez sprzeczności, trzeba wejść w myśl Szkotysty.
**"Etudes sur la philosophie de Duns Scot", I. Dieu.
***Op. cit. str. 331 i 335.
****Tamże str. 316-317.

Przywołajmy zdrowy rozsądek napowrót i rozbierzmy naprędce i pokrótce powyższe subtelności, które mają być nibyto zbawienną przystanią systemu szkotystycznego. Są takowąż? Stanowczo przeczymy. Mimo swej subtelności, O. Belmond nie dość odróżnił byt oderwany, nawet do ostatniego krańca, od bytu czysto logicznego. Pierwszy daje natura; drugi— funkcja umysłowa, obrabiająca rzeczywistość ujętą lub urojoną.

Następnie fałszem jest, iż zawsze pojęcie bytu najogólniejsze jest pojęciem "du non-néant" — "nie nicości" czyli negatywnem. Nie negacja, ale afirmacja jest pierwszą. Pojęcie zaś bytu jest pierwszem pojęciem. Więc chociaż przed pojęciem bytu jest nie-pojęcie bytu (czyli niema pojęcia), jednakowoż kiedy powstaje pierwsze pojęcie, to pojęcie ma ująć coś (czyli byt) co jest, inaczej pozostanie w pierwszym etapie (nie-pojęcia). Zrozumiał to i O. Belmond. Ażeby jednak pozostać przy swojem, obwija się w podwójną negację. Daremnie! Nic nie pomoże nieniejanie nawet do ostatecznego sądu. Chociaż bowiem dwie negacje równają się afirmacji, atoli prawdą zawsze jest i będzie, że przeczysz, bo masz coś do przeczenia. obalenia, zniesienia. Nie można znosić bez poprzedniego wystawienia czegoś. Mógł się o tem przekonać O. Belmond, rozbierając słowo "néant". Pochodzi od słowa łacińskiego nihil, a to ostatnie jest złożone z non=nie i hilum=najmniejsza cząstka czegoś. Słowo to więc zawiera coś pozytywnego (najmniejsza cząstka czegoś jest czemś) i negację. Przeczysz więc, bo masz coś. W dalszych przeczeniach już niema kłopotu, bo już masz coś zaprzeczonego, dzięki czemuś. A obalając to, co abala (przecząc przeczenie), zachowujesz to, co ono obala: podwójne przeczenie równa się twierdzeniu. "Non-néant" jest właśnie takiem obaleniem obalenia, mianowicie, "non-non-étant". Pierwsze "non" pożera drugie "non" pozostaje "étant". Poco więc było sobie zadawać tyle trudu, żeby skończyć na początku? Poco wiercić dziury, żeby je zatykać? Wiadomo przecież każdemu, że dziura w dziurze wywierconą być nie może i że dziura dziury nie zatyka.

50.— Ale ponadto, czyż owa negacja negacji wspomniana przez O. Belmonda służy sprawie jednoznaczności szkotystycznej? Bynajmniej. Mógł przecież i O. Belmond widzieć, że negacja negacji nie jest równa, bo, jak widzieliśmy, negacja przez afirmację istnieje. Któż nie widzi, że nie-mienie ręki, to coś innego od nie-mienia nogi. Jak i nie-nie-mienie ręki coś innego od nie-nie-mienia nogi. Podobnież *nie-niebyć Bogiem i nie-niebyć stworzeniem.* Żeby więc nawet pierwsze pojęcie było pojęciem negatywnem, jeszczeby nic na tem nie zyskali Szkotyści, gdyż i to pojęcie "*du non-néant*" nie może pozbyć się zatartych w niem różnic i sprzeciwiających się jednoznaczności.*

Na darmo ucieka się O. Belmond do początkowego stanu beztreściowości pojęcia bytu "en cet état incompréhensif le concept d'être ne place pas encore la réalité de Dieu en fonction de transcendance vis-à-vis des créatures", i jeszcze "elle (pojęcie bytu) n'évoque pas d'elle-même un sujet d'inhésion ou fini ou infini", powiadając, iż dopiero po dodaniu tych "modalités", mianowicie, "fini" i "infini", Bóg i stworzenie zaczynają się różnić.

---

*Słusznie więc potępia O. Petazzi S. J. subtylizowanie bezowocne Szkotystów: "Il sottilizare qui non giova a nascondere sufficientemente l'inganno dell'intelletto: ognuno capisce che il non avere un milione e ben altra cosa che il non avere neppure un soldo; che se vuolsi vedere un punto di contatto tra l'una e l'altra condizione, dal punto di vista della negazione, cio vuol dire che vi sara un punto di contatto nella realta stessa opposta, cioe tra il possedere un milione ed il possedere un soldo. Quindi e falso che finche non si consideri l'ente in congiunzione col modo di essere, vi sia trascendenza ed univocita, senza esclusione di Dio. Qui si insinua appunto un falso concetto di univocita. L'ente, preso assolutamneto, non significa qualche cosa di univoco ne di analogo, significa la sostanza **et quidem** significa la sostanza materiale; e assurdo il dire che un nome o un concetto preso assolutamente sia univoco od analogo, come e assurdo l'asserire che qualche cosa sia **identica** o simile senza assegnare il termine di identita o di somiglianza (O. Petazzi nie wyklucza tu jednoznaczności pojęcia podstaty materjalnej względnie podmiotów uiszczających ją). Se poi l'ente si prende formalmente in quanto importa proporzione di una quiddita a l'essere, la poporzione che per prima e riscontrata dal nostro intelletto e per ordine alla quale si intende ogni altra e conseguentemente il nome a la ragione di ente e sempre quella che esiste tra la quiddita materiale ed il suo essere. Estendendo dunque il nome di ogni altra sostanza, noi intendiamo di dire che, quantunque le altre sostanze sianno diverse della sostanza materiale, pure si assomigliano ad essa, in cio che sono a modo loro (non nel medesimo modo) qualche cosa a cui compete l'essere. Dunque il nome di ente, quando viene communicato ad essenze diverse, siccome importa necessariamente proporzioni diverse, esclude ogni univocita ed essenzialmente e analogo.*

*E quindi manifesto che il ricorrere ad una astrazione dell'intelletto allo scopo di rendere univoco cio che non si puo communicare a diverse cose se non con ragioni essenzialmente diverse, e **inutile sforzo di fantasia** e confusione di concetto." (Rivista di Filosofia Neo-Scol., No. 1, 20 Febb 19111911, Str. 40-41).

Gdyby tak było, oczywiście pojęcie początkowe bytu byłoby jednoznaczne. Ale tak nie jest. Bo zaraz na początku, jak tylko umysł nasz jest świadom znaczenia słowa byt, mianowicie, "to co jest (lub może być)", natychmiast stosuje to słowo i rzecznię mu odpowiadającą do wszystkiego cokolwiek stawi się na jego widownię, bądźto drogą doświadczenia (jak podstaty materjalne), bądźto drogą wynikłości (jak Bóg). Stosując zaś ów wyraz do różnych podmiotów, wszystko to czem one są ogarnia. Przecież Bóg jest bytem całym sobą, nietylko swą nieskończonością, również i stworzenie. A że te całości są zupełnie odrębne, więc i to pojęcie zaraz z początku jest rzeczniowo zgoła wielorakie. Przedpoczątkowego zaś pojęcia niema, więc należy pogrzebać raz na zawsze jednoznaczność bytu.

*Widzisz więc jaką niedorzeczność zawiera to: "La notion d'être est de soi un prédicat transcendant aux catégories et aux genres, c'est-à-dire antérieur aux modes concrets de l'être créé dans la connaissance comme dans la réalité, en dehors et au-dessus d'eux", albo "tant que l'on n'envisage pas l'être conjointment avec le mode d'être, il y a transcendance et univocité, sans exclusion de Dieu".** Transcendance! *Oto napuszone słowo, którem w nadużyciu czarują moderniści. Dziwi nas, że i O. Belmond poniża się do płytkości tych ostatnich. Nie widzimy w niem nic nadzwyczajnego. Transcendentna czyli przepowłóczysta treść jest to ta, która przenika wszystko, a więc we wszystkiem się znajduje i dlatego względem każdego z osobna cieszy się pewną wyższością. Moderniści, biorąc tę wyższość rzeczowo, musieli utożsamić ją z Bogiem; a więc musieli wydalić ze słowa* przenikliwość, *bo przecież ta prawda oczy razi, iż Bóg nie może wnikać we wszystko i stanowić rzeczni wszystkiego. To wierutny panteizm! Starsi myśliciele dlatego łączyli z wyższością przenikliwość i więc w umyśle kładli. O. Belmond umieszcza wprawdzie transcendencję w umyśle, lecz odłącza przenikliwość od wyższości ("la notion d'être ... en dehors et au-dessus des catégories et des genres" i nietylko to, ale "sans exclusion de Dieu"). Zdaje się nam, że poza Bogiem i stworzeniem już nic niema. Cóż przedstawia wtedy pojęcie bytu tak wywyższone? Nic. Spada niżej od siebie w znaczeniu. Jakże licho stoi byt jednoznaczny O. Belmonda! Jestto czcza nicość i jako taka zajmować może tylko "subtelnych". Oto gdzie zaprowadziła O. Belmonda abstrakcja "poussée très loin ..."*

51.— Jednakowoż może jeszcze co pozostaje w tej abstrakcji "poussée très loin ... jusqu'à désessencier l'être". Odróżniamy w rzeczach istotę od istnienia. Pominąwszy istotę, może pozostanie istnienie. Tak zdaje się pojmować O. Belmond: "Par cette habile distinction (Boże zachowaj od podobnej "habilité"!) entre *l'extra-nihilum* et le *realitas*, ou mode d'être. Duns Scot garantit merveilleusement la transcedance de l'être avec Dieu: l'ens, c'est-à-dire l'existence, en tant que celle-ci est strictement synonyme d'*extra-nihilum*" (tamże p. 87). W innych miejscach również wydaje się O. Belmond brać byt w znaczeniu istnienia.

Jakże osądzić ten zręczny (!) wybryk? — Jestto niedorzeczność nieprzydatna nawet celowi zamierzonemu. Istnienie jest ostatnim dorozwojem, doprowodem wszystkiego. Więc czysty albo tkwiący. Jeśli czysty, jest sobą, istotą. Ta istota i istnienie w jedno się spływają. Jestto pierwszy byt—Bóg. Próbować w tym razie oderwać istnienie od istoty równa się wysiłkowi pojąć bez pojęcia, bez przedmiotu. Dokaże niejaki "subtelny" podobnego cudu? Jeśli tkwiący jest ograniczony możliwością, w której tkwi, więc nie potrafi odbić się w twym umyśle bez swych granic. I istnienie więc różnych rzeczy "de facto" jest różne (niektórzy myśliciele nawet utożsamiają je z istotami). Bóg jest swojem istnieniem nieskończonem, innym istnienia w nieskończoność się stopniują. W jakiej więc jedni zjednoczysz te różności? Chyba nie w sobie, bo tu liczność. W jedni Boskiej? Owszem, nieskończona jednia Boska jest podatnym środkiem pojmowania wszelkiej doskonałości, ale nie dla nas podróżników (z wyjątkiem Ontologistów, którzy są komprehensorami czyli ujmicielami (lub umicielami) za życia). Więc gdzie? W umyśle? Tak, w umyśle; ale trzeba pamiętać, że umysł nie robi prawdy, lecz ją przyjmuje (por. Kryter.). Zatym, musi się dopasować do stanu i stosowalności rzeczy. W rzeczywistości czyli *extra-nihilum* istnienia różnych rzeczy są różnego stopnia. Więc i w umyśle istnienie jednej rzeczy będzie wyższe lub niższe czyli różne od istnienia różnej rzeczy. Przeto więc w istnieniu nawet tylko jako

*Revue de Philosophie, de E. Peillaube, 1 Janvier et 1 Oct. 1909, art. "L'etre transcendant, p. 86

pojętem nie znajdujemy żadnej jedni, w którejby wszystkie istnienia były przedstawione; innemi słowy, niema pojęcia istnienia (bytu) bezwzględnie jednego, któreby równo czyli jednoznacznie można było orzekać o wszystkiem. Zatym, co pozostaje? Jednia względna, stosunkowościowa. Jest ona? Jest—i powyżej wyłożona dość szeroko.*

Koniec końców, jednoznaczność bytu szkotystyczna, to sen. To też śmiesznem jest zakończenie pierwszego artykułu O. Belmonda: "Son (de Scot) tort—ou son mérite—come on voudra—est d'avoir distingué là où d'autres avaient introduit quelque confusion". Naprawdę? Serjo, bez żartu mowa? Jeśli zasługą jest omotać, powikłać, pogmatwać kwestję już wyjaśnioną, należy się ona nieodzownie Szkotowi. Jego zasługa ... jest "de n'avoir pas distingué là où d'autres", jak genialny Tomasz "avait distingué et dissipé toute confusion". Chętnie piszemy się na zdanie O. Petazzi S. J., bo dalekie od przesady: "Il suo merito—o il suo torto—è di non avere distinto là dove l'Angelico Dottore avea sapientemente distinto; non ha distinto l'astrazione propriamente detta dall'astrazione impropria; non ha distinto il concetto di realtà dal concetto di esistenza; non ha distinto la transcendenza propriamente detta dell'essere divino dalla trascendenza dell'ente communissimo; non ha distinto chiaramente cio che nella nostra cognizione è opera exclusivamente del nostro intelletto da ció che nella stessa ha luogo di oggetivo e, per conseguenza, non ha distinto l'univocità dall'analogia, e venne a tal conclusione per cui logicamente si dovreble dire che o l'essere divino è la stessa cosa che l'essere creato (e siamo in pieno panteismo), o l'essere divino non ha nessun punto di contatto coll'essere creato; e saremmo in pieno agnosticismo.

In luogo di tutte queste sapienti distinzioni, fatte dall'Angelico si sostitui una nuova distinzione: quella tra la realtà *e l'*extra-nihilum, *distinzione che, quantunque dal Belmond sia giudicata abile e meravigliosa (par cette habile distinction ... Scot garantit merveilleusement la transcendance, etc.) in realtà è affatto inefficace, e non raggiunge in nessuna guisa l'intento." (tamże str. 49).*

Dopowiedzenie II. — Opinja Suareza.

2.— O. Suarez, odrzuciwszy jednoznaczność bytu wedle Szkota i Szkotystów, przyjmuje opinję św. Tomasza, twierdząc, iż byt względem Boga i stworzenia (również podstaty i przypadłości) jest podobnoznacznikiem. O wiele więcej zrozumiał kwestję "Wyborny" aniżeli "Subtelny".

Jednakowoż zadawszy sobie pytanie: — "Qualis analogia hic possit intervenire",** w odpowiedzi nie uznaje O. Suarez podobnoznaczności stosunkowościowej bytu względ-

---

**Słusznie pisze Balthasar o tymże szkotystycznem pojęciu bytu odistoczonem: "Pareille désessenciation est manifestement impossible. En tant qu'opposé au néant absulu, l'être comporte nécessairement un mode, une quiddité, n'importe laquelle. L'idée désessenciée de l'être est une* pseudo-idée; *le concept incompréhensif* n'est pas *un* concept".—*Oczywiście! i wiele jeszcze dałoby się tu powiedzieć, biorąc pod rozwagę, że "scientia est de necessariis", istnienie zaś jest przypadłością; wiedza zajmuje się istotą rzeczy, istnienie zaś jest przypadkowością itd., ale nie możemy zanadto rozszerzać.*

OO. Pesch-Frick przeciwnie przyjmują wyłożoną jednoznaczność bytu: "Admittimus quidem conceptum illum entis, cujus unitatem supra stabilivimus attento nostro concipiendi modo (quo attendimus ad id tantum quod aperte in conceptu exprimitur) de omnibus praedicari posse per univocationem logicam, sive logice univoce." (T. II. n. 58 p. 38 cytowany przez O. Descoqs'a, który sam zdradza nieco słabości ku niej), nic dziwnego ...

**Odpowiada: "Quiddem itaque opinantur hic intercedere analogiam proportionalitatis. Ita sentit. D. Thomas, quaest. 2. de Verit. art. II, ubi etiam illam solam admittere videtur et omnem analogiam attributionis excludere a praedicta divisione, quod sentit Caiet. opusc. de Ent. et Essent. quaest. 3. Alii vero docent quidem hic intervenire analogiam proportionalitatis, non tamen solam, sed simul cum analogia attributionis. Ita significat Ferrar. I Cont. Gent. cap. 34 et clarius Fonseca 4 Metaphys. cap. 4, quaest. I, sect. 7. Fundamentum esse potest, quia inter Deum et creaturam in ratione entis intercedit vere quaedam proportio duarum habitudinem, nam sicut Deus comparatur ad suum esse, ita suo modo creatura ad suum. Sed advertendum censeo

dem Boga i stworzenia. Powód pierwszy, bo "non omnem proportionalitatem sufficere ad constituendam analogiam proportionalitatis...". Istotnie, powiada dalej, dwukrotność (w liczbach), chociaż w kształt stosunkowości ułożona, nie jest podobnoznaczną lecz jednoznaczną i ta jednoznaczność nie wypływa z tego porównania, ale z *jedności rzeczni* w poszczególnych członkach znajdującej się.

Przyczyna rzeczywiście bez żadnej doniosłości. Albowiem nie słusznie wnioskuje się: dlatego, że jednoznaczniki mogą przyjąć kształt stosunkowości, przeto wszystkie rzeczy, nawet te, które wyłącznie spływają się w jedności stosunkowościowej są jednoznacznikami. Są jednoznacznikami te wyrazy, które poza jednością stosunkowościową cieszą się jeszcze inną (i to koniecznie), mianowicie, jednością doskonałą treści; te zaś wyrazy, które schodzą się wyłącznie *w jedności stosunkowościowej, są również* wyłącznie *podobnoznacznikami stosunkowościowymi.* Przyczyna podana dostatecznie została rozebrana wyżej.*

52.— Co dalej mówi O. Suarez, mianowicie, że ta analogja wymaga, żeby jeden człon był takim bezwzględnie przez swą formę, drugi zaś nie bezwzględnie, lecz tylko jako podpadający pod taki stosunek lub porównanie, skąd niżej twierdzi, że każda prawdziwa analogja stosunkowości mieści w sobie trochę (aliquid) metafory czyli przenośni, to wszystko, odpowiadamy, nie zgadza się wcale z prawdą. Przeciwnie, zaznaczyliśmy wyżej dość obszernie, iż w tej podobnoznaczności niema właściwie naczelnika, iż w tej podobnoznaczności każde podobnoznaczone za siebie odpowiada, iż w tej podobnoznaczności jedno przez drugie się nie określa. Skąd więc podobne twierdzenie bez dowodu? Przyjmujemy owszem, że podobnoznaczność stosunkowościowa niewłaściwa (metaforyczna) niesie ze sobą rzeczony wymóg, a to z tego powodu, że nie można zrozumieć rzeczy pod niewłaściwą sobie cechą, jeśliś wprzódy nie zrozumiał tej cechy jako właściwej czyli w odpowiednim sobie przedmiocie. Jak np. zrozumiesz zdanie: "ten żołnierz walczył jak lew", jeśli nie masz najmniejszego pojęcia o prawdziwym lwie? Nie wiesz czy to coś podobnego do jagniątka czy do tchórza?..... Gdyby O. Suarez był powiedział, iż każda analogja metaforyczna jest analogją stosunkowościową, każdy rozumny myśliciel byłby się na to zgodził i pochwalił, ale nie odwrotnie.

W istocie nikt z nas nie ma zamiaru, w użyciu przenośni przypisywać podmiotowi orzeczenia we właściwem znaczeniu tak, iżby się zatrzymywał na pojedyńczym stosunku podmiotu do orzeczenia. Ale w owych przenośniach np. "oko umysłu", "ręka Boża", "gniew Boży", "vicit leo de tribu Juda", memento homo quia pulvis es", "uśmiech łąki", itd., chcemy wypowiedzieć, że jedno ma się jak drugie. Złożony więc stosunek. Naprzykład w tej metaforze "oko umysłu", bynajmniej nie twierdzimy, że umysł ma oko, lecz tylko: jak

---

non omnem proportionalitatem sufficere ad constituendam analogiam proportionalitatis, nam haec proportio habitudinum inter res univocas, vel omnino similes inveniri potest, nam, sicut se habent quattuor ad duo, ita octo ad quattuor, et sicut homo comparatur ad suos sensus, vel ad principium sentiendi, ita equus ad suos, et tamen illa proportio non constituit analogiam, neque aliquod genus nominis communis, nam nomen univocum animalis vel dupli, non sumitur ex illa comparatione, sed ex unitate rationis in singulis membris inventae.

Ad hanc ergo analogiam necesse est ut unum membrum sit absolute tale per suam formam, aliud vero non absolute, sed ut substat tali proportioni vel comparationi ad aliud. At vero in praesenti hoc non intercedit, sive rem ipsam, sive nominis impositionem consideremus. Creatura enim est ens ratione sui esse absolute et sine tali proportionalitate considerati, quia nimirum per illud est extra nihil, et aliquid actualitatis habet, nomen etiam entis non ideo est impositum creaturae quia servat illam proportionem seu proportionalitatem ad Deum, sed simpliciter quia in se aliquid est, et non omnino nihil, imo ut infra dicemus, prius intellegi potest tale nomen impositum enti creato, quam increato. Denique **omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid Metaphorae et improprietatis, sicut ridere, dicitur de prato per translationem metaphoricam,** at vere in hac analogia entis nulla est metaphora aut improprietas, nam creatura vere, proprie ac simpliciter est ens: non est ergo haec analogia proportionalitatis vel solius, vel simul cum analogia attributionis: restat ergo ut, si est aliqua analogia, illa sit alicuius attributionis: atque ita tandem docuit D. Th. I. p. q. 13 art. 5 et 6 et I Cont. Gent. c. 34 q. 7 de potent. art. 7 et in I Sententiarum in Prolog. q. I art. 2 ad 2." (Metaph. Disput. XXVIII Sect. III., X-XII in T. Post).

*Dobrze odpowiada Jan od Św. Tomasza O. Suarezowi: "Ratio vero huius facillima est, quia licet in his, quae omnimodam et univocam similitudinem habent, fieri, possit comparatio proportionis et aequalitatis, sicut dici potest quod sicut homo est animal, ita et equus, tamen ibi non est sola unitas talis aequalitatis et proportionis, sed alia major, nempe, similitudinis univocae, super quam fundata unitas proportionis univocationem non tollit. Caeterum quando sola unitas proportionum invenitur et non omnimoda similitudo, quantumvis inveniatur fieri secundum formas intrinsecas, non poterit constituere univocationem, quia non est unitas simpliciter et omnimoda, ergo aliqua unitas minor univoca et secundum quid, et haec est analoga". (Log. II p. q. XIII De Antepraed. et Anal. a. IV ed. Vives p. 415).

oko ma się do czynu widzenia, tak umysł do czynu myślenia. Zatym mamy tu stosunkowość: $= \frac{\text{okoumysł}}{\text{widzeniemyślenie}}$. *Podług elementarnej matematyki możemy zamienić w stosunkowości średniki między sobą:* $\frac{\text{oko}}{\text{umysł}} \frac{\text{widzenie}}{\text{myślenie}}$ *to znaczy: tak oko ma się do umysłu (pokrótce:oko umysłu) jak widzenie do myślenia (pokrótce:oczywistość). Cóż tedy przywodzi nam na myśl "oko umysłowe"? Nic więcej jeno siłę, energję władzę, przyczynę myślenia obrazowo wyrażoną, mianowicie, przez to, co nam jest najdostępniejsze, cielesne narzędzie (oko), jak już w swym czasie zauważył genjalny Św. Augustyn.**

Na mocy więc danego podobieństwa stosunkowego przenosimy nazwę z jednego podmiotu na drugi. To co jest oznaczone przez tę nazwę np. lew, mianowicie, siła w stosunku do czynów, samo przez się leży poza obrębem wszelkiego podmiotu, więc o każdym z nich może się orzekać właściwie, byle tylko w nich się znajdowało, jak iście się znajduje w lwie i w Bogu. To też używając na to słowa, któreby tylko to znaczenie wyrażało np. słowo potężny-a-e, możemy to słowo (i znaczenie) orzekać o różnych podmiotach w najwłaściwszy sposób w świecie, chociaż podobnoznacznie np. Bóg jest potężny, lew jest potężny itd. Tymczasem, miasto oprawiać w ramki słowa to tylko, co wyrazić pragniemy, ramujemy w nie całą rudę, w której złoto znaczenia znaleźliśmy, a to za pomocą innej figury retorycznej, synegdochy, biorącej całość za część lub odwrotnie, rodzaj za gatunek itd. Zawiera jeszcze ten wyraz pierwsze znaczenie stosunkowe, czy przechodzi na znaczenie absolutne całej lwiej rzeczy?—Musi zawierać, gdyż synekdocha inaczej nie byłaby synekdochą.—Ale co począć z takiem znaczeniem tak obcieśnionem? Pozwolimy sobie obnosić je jak wprzódy po różnych podmiotach? Dlaczego nie, jeśli nam nie brak przezorności na odróżnienie w tem co wyrażamy, samej treści wyrażonej od sposobu wyrażania do niej przyłączonego? Przy takiem świetle nie włożymy przecież całej powyższej rudy w podmiot innego rodzaju lub niby rodzaju. Umysł nasz przenikliwy zaoczy bez trudności, iż rdza jednego podmiotu w innym podmiocie nie leży na swojem miejscu (niewłaściwość znaczenia); iż jednakowoż pod nią ukrywa się coś swojskiego. Będzie wiedzieć, iż co innego kanał orzekania spławiający orzeczenie w podmiot, często ze szlamem kanału, a co innego zdrój orzeczenia owym kanałem do podmiotowej bierni skierowany. Umieszczony przy spadzie subtelny przetak umysłu oddzieli namułony szlam od czystej wody i nie pozwoli mu ściec właściwie w niewłaściwy podmiot. Będzie wiedzieć, że Bóg-lew to nie jakaś mitologiczna, potwórnobajeczna natura, jakby centaur; ale Bóg prawdziwy tylko w postaci lwa antropomorfologicznie pojęty, Bóg ukryty pod obrazem lwa. A że słowa lew nie braliśmy (co się tyczy znaczenia nie sposobu) w podłożeniu lwiej natury (jednoznacznej względem swych podmiotów), lecz stosunku siły do czynów, zatem i w przypisywaniu tego słowa Bogu należy z konieczności podsunąć podłożenie stosunkowe siły do czynów, nie co innego: "nomen leonis dictum de Deo, nihil aliud significat, quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus". Lew o Bogu nie oznacza więc lwa, ani Boga, ani siły Boskiej, ani czynu, ani wyniku Boskiego, lecz siłę Boską w czynach podobną lub podobieństwo siły Boskiej w czynach: "similiter... fortiter operetur". Prawdą więc jest, że każda przenośnia zawiera stosunkowość (stąd możemy tu zawsze używać słówko jak*). Tymczasem Suarez zrozumiał naopak.*

Widzimy zatym, dlaczego w tej podobnoznaczności mamy naczelnika, bez którego mniejsze podobnoznaczone nie są zrozumiałe (cecha wspólna tej podobnoznaczności i po-

---

*Divinae scripturae a terreno et humano sensu ad divinum et coelestem nos erigentes, usque ad ea verba descenderunt, quibus inter se stultissimorum etiam utitur consuetudo. Itaque earum etiam affectionum nomina quos animus noster patitur, quas longissime a Deo esse sejunctas jam qui melius sapit intelligit, non dubitaverunt illi viri per quos locutus est Spiritus Sanctus, oportunissime in libris ponere. Ut v. gr., quoniam difficillimum est, ut homo aliquid vindicet sine ira, vindictam Dei quae omnino sine perturbatione fit, iram tamen vocandam judicaverunt. Item quia conjugis castitatem zelando viri custodire consueverunt, illam Dei providentiam per quam praecipitur atque agitur ne anima corrumpatur et deos alienos sequens quodammodo meretricetur, zelum Dei appellaverunt. Sic et **manum** Dei **vim** qua operatur; et **pedes Dei, vim** qua in omnia custodiendo et gubernando pertendit; et **aures** Dei vel **oculos** Dei, **vim** qua omnia percipit atque intelligit; et **faciem** Dei, vim qua se manifestat atque dignoscitur; et caetera in hunc modum, propterea scilicet quia nos, ad quos sermo fit, et manibus solemus operari et pedibus incedere, et quo fert animus pervenire, et auribus atque oculis caeterisque sensibus corporis corporalia percipere, et facie innotescere, et si quid aliud ad hanc tamquam regulam pertinet.* Również i Św. Tomasz: "Nomen leonis dictum de Deo, nihil aliud significat, quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis". (I. p. g. XIII. a. VI.).

dobnoznaczności stosunku). Mianowicie dlatego, że chociaż nie podsuwamy danemu wy- razowi (np. lew*) podłożenia bezwzględnego, jednakowoż do samego znaczenia stosunkowego pierwszego nałożenia dołączamy podmiot jego tkwienia, podług sposobu naszego pojmowania konkretnego i synekdochalnego wyrażania się, jak również z powodu przynależności czy- nów do podmiotu (actiones sunt supposiți); w innych słowach, wyrażamy to znaczenie sto- sunkowe* jako w tym podmiocie. *Treść zaś w tym podmiocie* jako w tym, *bez tego pod- miotu pojąć nie można—rzecz jasna. Wyobraź sobie uśmiech lub przyjemność odczuta na widok uśmiechu, bez twarzy ludzkiej!....**

Lecz stosunkowość na znaczeniu właściwem dwom stosunkom zaszczepiona nie może być przenośną, metaforą. Pomylił się więc O. Suarez, twierdząc, iż "w każdej stosunkowości mieści się nieco metafory".

Raz zboczywszy z prostej drogi w głównej kwestji, nie mógł wrócić z manowców chyba przez nielogiczność. Lecz O. Suarez był dobrym logikiem. Stąd błędy w poszczegól- nych kwestjach: w abstrakcji, w jakiejś jedności doskonałej formalnej itd. Nie będziemy śledzić szczegółowo.

*Jednakże, naszem zdaniem, niesłusznie mu zarzuca O. Ramirez powinowactwo z agnostycyzmem Transcendentalnych i Modernistów.** O. Suarez zabezpieczył się przeciwko po- dobnym wynikom podobnoznacznością stosunku. Mianowicie, rozczłonkował ją na podobno znaczność* kształtu zewnętrznego tylko, *i podobnoznaczność* kształtu również wewnętrznego. *"Duobus modis, generatim loquendo posse aliquam rem denominari per attributionem ad aliam. Unus est, quando forma denominans in uno extremo tantum est intrinsece, in alio vero solum per extrinsecam habitudinem.... Alter est quando forma denominans intrinsece est in utroque membro, quamvis in uno absolute, in alio vero per habitudinem ad aliud, ut ens dicitur de substantia et accidente, accidens enim non denominatur ens extrinsece ab entitate substantiae, sed a propria et intrinseca entitate, quae talis est ut tota consistat in quadam habitudine ad substantiam.... Rationem entis in creaturis inventam posse esse initium inveniendi similem rationem altiori modo in creatore existentem."****

Można się niezgadzać z Suarezem co do tego podziału podobnoznaczności stosunku; owszem, należy stanowczo usunąć go jako niedorzeczność. Zależność bowiem (podobnoznaczność stosunku czysta) i niezależność (podobnoznaczność stosunkowości czysta) nie mogą

---

*Jestto cecha wspólna zresztą (podobnoznaczności stosunku i stosunkowości niewłaściwej) tylko podobnoznacznie, nie wspólnością jakąś gatunkową lub rodzajową. Albowiem wspomniana zależność w obydwóch podobnoznacznościach nie wypływa z jednorakiego źródła. Treść, znaczenie zawarte w podobnoznaczniku niewłaściwym jest niezrozumiałe w jednem podobnoznaczonem bez drugiego, nie dlatego, że się w niem nie znajduje, ale dlatego, że ową treść wyrażamy z niedoskonałością właściwą drugiemu, co jedynie wpływa na jej niewłaściwość w innem, jak trafnie zauważył Akwinat: "quaedam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus, quo a creatura participatur divina perfectio, **in ipso nominis significato includitur;** sicut lapis significat **aliquid materialiter ens;** et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice". (I. p. g. XIII. a. III ad I).

Gdy w podobnoznaczności stosunku treść przez wyraz podobnoznaczny wyrażona znajduje się jeno w naczelniku, **któremu** również **się przypisuje, zawdzięcza,** że wysłów podobnoznaczny **orzekamy i o innych** podmiotach. W mniejszych podobnoznaczonych nie znajdujemy treści wyrażonej przez słowo np. "zdrowy-a-e" ani właściwie, ani niewłaściwie. Stąd nie dzielimy tej podobnoznaczności na właściwą i niewłaściwą. Zdrowy np. chleb nie znaczy w tej analogji wewnętrznej zdrowotności chleba. Znaczy tylko przyczynę (więc zupełnie inne pojęcie) zdrowia zwierzęcego. Z powodu stosunku przyczyny do wyniku, obdarzamy zwrotnie przyczynę mianem wyniku (zewnętrzne omianowanie). Jestto więc stosunek pojedyńczy. Tłómaczyliśmy wyżej przebieg naszej myśli w takiem omianowaniu.

Subtelną uwagę umieścił A. Blanche w "Revue des Sciences Phil. et Théol. Janvier 1921 p. 52.53." *"Suivant S. Thomas cette analogie serait appelée analogie d'attribution, non pas, comme on pourrait le croire, parce que le nom qui convient proprement à un caractère réel ou à l'analogue principal passèdant ce caractère serait étendu par dérivation, par attribution, aux autres analogues, mais bien parce que les divers analogues sont tous rapportés (attribuuntur) à un même caractère réalisé seulement dans l'analogue principal"* Również doskonale wyraził się O. Suarez: *"dicitur sanum absolute de animali et de medicina per attributionem ad animal." (Disput. XX:* RRR, *sect. III. n. XIV). Widzimy więc że różnica wielka w tych podobnoznaczościach stosunku i stosunkowości niewłaściwej chociaż są do siebie nieco zbliżone.*

**Dz. c. str. 46, uwaga dolna.

***Disput. XXVIII. Sect. III. n. XIV et XV; (por. też indziej).

stanowić jednej i tej samej podobnoznaczności. To, co dodaje O. Suarez o bytności przypadłościowej "quae talis est, ut tota consistat in quadam habitudine ad substantiam" (tamże), prawdą jest, lecz nie do rzeczy. Zależność ta, stosunek, jest według istnienia, nie koniecznie według pojęcia. Kiedy pojmujemy przypadłość jako byt "a propria et intrinseca entitate", posługując się własnemi słowami O. Suareza, wtedy właśnie pomijamy (podobnoznacznem oderwaniem) dokładniejsze jej rzeczowe określenie—czy ona rzeczywiście zależy czy nie zależy od podstaty. W pojęciu bytu, wiemy o niej tylko, że jest. A że i o podstacie tosamo powiedzieć można, również we właściwy sposób (bo i ona "denominatur ens...a propria et intrinseca entitate"), więc wysłów byt, jest im wspólny właściwie i oznacza ich "propriam et intrinsecam entitatem", która, będąc w podstacie i przypadłości zupełnie odrębna, nie może być tąsamą. Nie pozostaje więc nic innego jeno, żeby było takąsamą i właściwie *takąsamą czyli treścią "właściwą" i "wewnętrzną" podstacie i przypadłości wspólną, nie wspólnością bezwzględną tożsamości, lecz wspólnością stosunkowościową, właściwą taksamości. Wszystko co było potrzebne do tego ostatniego wyniku, O. Suarez w przesłankach położył, lecz samego wyniku nie wyciągnął, ale dziwnym trafem, wręcz przeciwny. Więcej materjalnie rozumiał Anielskiego.*

Kiedy zaś pojmujemy przypadłość jako bytność "quae talis est ut tota consistat in quadam habitudine ad substantiam", mianowicie, qualis est in essendo, *wtedy nie możemy (rzecz chyba od słońca jaśniejsza) abstrahować od sposobu jej istnienia, w podstacie. Bez podstaty wtedy przypadłości pojąć niemożliwe. Ale to już nie na mocy podobnoznaczności stosunkowościowej, lecz stosunku. Nieznacznie podsunęliśmy wyrazowi inne podłożenie, istnienia, miasto istoty. Albo jeśliśmy zachowali pierwsze, mamy mięszaną podobnoznaczność i stosunkowości i stosunku, a nie jedną jedyną, mianowicie, stosunku.*

W tem wszystkiem więc nie zgadzamy się z O. Suarezem. Mniemamy jednak, że nie na miejscu zarzucać mu agnostycyzm. Jego podobnoznaczność stosunku *treści wewnętrznej* jest naszą podobnoznacznością stosunkowości właściwą. Odrzucił stosunkowość i naraził się na zboczenie we wielu następczych zagadnieniach metafizycznych, np. utożsamił istotę i istnienie. Ale o tem mowa będzie później.

Dopowiedzenie III:—Podobnoznaczność u O. Descoqs'a.

— Niedawno temu ukazała się nowa metafizyka pod tytułem "Institutiones Metaphysicae Generalis", której autorem jest O. Descoqs. Pierwszorzędny erudyta, nagromadził on ogromny stos materjału przez co oddał wielkie usługi uczonym. Niestety! nie położył tu kresu swoim zamiarom. Postanowił rozpatrzyć na nowo sprawy wielkich zagadnień metafizycznych. Dotychczas wyszedł "Liber Primus-De Ente in Communi" (607 str.), gdzie traktuje o analogji, co nas właśnie interesuje.

W toku czytania całego dzieła ma się wrażenie gąszczu leśnego bez ścieżek. Żeby nie zabłądzić trza koniecznie wydrapać się na wysoki dąb zasad i zmierzyć położenie za pomocą kardynalnych punktów. Sam sposób traktowania różnych zagadnień jest dziwny, ale nie ciekawy. Najpierw zastanawia się O. Descoqs nad jakością jedności pojęcia bytu (teza 3) następnie, nad analogją "entis ut sic" (teza 4); w końcu, nad analogją "primorum inferiorum entis" (teza 5). *Chociaż postępowanie to nie bardzo logiczne, pójdźmy tąsamą ścieżką.*

Twierdzi więc w pierwszej tezie, że *"Conceptus entis ut sic non ita est unus ut differentias inferiorum suorum actu etiam implicite in sua comprehensione (?) contineat sive per identitatem formalem sive secundum identitatem proportionalem. Unde sequitur eum non effformari per abstractionem sive perfectam, sive etiam imperfectam quae sit sensu stricto implicita. Nec ad inferiora contrahi per compositionem* (ut aiunt) *metaphysicam, neque etiam per modum conceptus, qui ex implicito fiat magis explicitus per solam analysim"* (Dz. cyt. str. 182.).

Z postawienia i rozwiązania w ten sposób niniejszej tezy, możesz przepowiedzieć bez żadnego proroctwa, jak O. Descoqs rozwiąże i następujące zagadnienia. Ale przystąpimy i do nich.

Zauważymy też, że bardzo źle przeciwstawia O. Descoqs "identitatem formalem" "identitati proportionali". I "identitas proportionalis" jest "formalis", mianowicie, "formalitate proportionali". Miał przeciwstawić "identitati proportionali" "identitatem univocam" (seu perfectam, scilicet sine diversitate rationis). Ale mniejsza o to. Zobaczymy jak O. Descoqs tezę udowadnia. Oto: Ium Membrum.—Si enim conceptus entis ut sic contineret inferiorum differentias in sua comprehensione actu vel explicite, vel implicite, hoc esset vel quatenus sunt diversae, vel quatenus sunt entia, ita ut, per solam analysim, sive differentiae inferiorum, sive saltem ratio communis secundum quam varia inferiora inter se conveniant formaliter identice, ex solo conceptu entis deduci possint.

Atqui neutrum dicere licet. Ergo.

Ad Majorem. — Disjunctio est completa. Praeterea noto hanc deductionem in hypotesi, seu analysim non posse fieri nisi mediantibus vel notionibus, vel principiis quae et ipsa cadant sub notionem entis, de quibus ergo praesens quaestio praejudicialis moveri deberet. Probo minorem per partes.

1. Non continentur quatenus diversa.

a) Si enim continerentur explicite vel implicite formaliter, i. e. secundum notas quibus haec inferiora sunt inter se diversa, tunc conceptus entis dicendus esset constitui formaliter notis oppositis et identificare in se omnia opposita, quod est impossible. Tunc enim ens in comprehensione sua vel includeret omnes suas differentias: sed ipso facto dicendum esset includere notas contradictorias (a se et ab alio, in se et in alio.....), ideoque esset conceptus contradictorius seu nullus; vel aliquas tantum includeret et non omnes: sed jam non esset notio transcendentalis, ideoque non esset conceptus entis.

b) Praeterea cum contineret actu omnia inferiora, eis applicari posset per identitatem, seu de eis praedicaretur secundum id totum quod significaret ac proinde omnia entia dicerentur simul a se et ab alio per identitatem.

c) Quinimmo, cum contineret differentiam infiniti, identificaretur cum ente perfecto: unde omne ens diceretur ens absolutum et sequeretur pantheismus.

Ratio autem horum omnium est haec: Quod definit comprehensionem, definit essentiam. Porro essentia est indivisibilis; ac proinde quod definit essentiam ab ea separari nequit. Ex quo fit ut, ubicumque conceptus praedicatur, non possit praedicari nisi secundum totam suam essentiam ideoque secundum id, quod definit totam suam comprehensionem; et rursus inde fit ut, si haec comprehensio notas oppositas continere diceretur, necessario absurda sequerentur.

2. Non continentur per identitatem formalem quatenus entia.—Sequitur ex prima parte disjunctionis: nam inferiora, quatenus opposita, sunt entia: secus diversificarentur inter se per nihil. Ergo si continentur quatenus entia, continentur eodem titulo quatenus diversa. Porro hoc est impossibile ex prima parte. Ergo.

Aliis verbis: id quo inferiora entis sunt entia et id quo sunt diversa sunt formaliter ens, seu repraesentantur per eumdem omnino conceptum. Ergo si nequeunt formaliter identice contineri in ente quatenus diversa, nequeunt quatenus entia: secus omnia identificarentur in unitate entis perfecti, pro eadem ratione."*

54.— *Odpowiadamy—to chyba żart. W istocie czyż można na serjo brać pierwszą większą: "Si enim conceptus entis ut sic contineret inferiorum differentias in usa comprehensione(?) actu vel explicite, vel implicite, hoc esset vel quatenus sunt diversae, vel quatemus sunt entia, ita ut, per solam analysim, sive differentiae inferiorum, sive saltem ratio communis entis deduci possint". Cóż to za przeciwstawienie "hoc esset vel quatenus sunt diversae (differentiae), vel quatenus sunt entia"?..... Przecież w naszym wypadku "diversae" i "entia" są jedno i tosamo. Przez tosamo "entia" są "entia" przez co są "diversa", a "diversa", przez co są "entia". Na powyższe zdanie rozłączne odpowiadamy, że "conceptus entis ut sic" nie zawiera "inferiorum differentias in sua comprehensione" ani jako "diversas", ani jako*

---

*Tamże, str. 196-7.

*"entia".** *Ale pojęcie bytu zawiera "diversa inferiora" (właściwy sposób mówienia)* jako "ens". *To pojęcie* byt *jest punktem zbieżności wszelkich rozbieżności. Niechże sobie wyobrazi O. Descoqs zbieżność bez rozbieżności . . Tak samo niemożliwem jest pojęcie bytu tego ogólnego, analogicznego, bez "entia", bez "diversa". Zatym, sam wewnętrzny zestrój tego pojęcia* byt *wymaga i jedności i ilości, tak esencjalnie, że bez jednej lub drugiej nie masz pojęcia bytu, tego ogólnego. Ta jedność w ilości, a ilość w jedności nie może mieć miejsca jeno w proporcjonalności (pro-portione). Kto więc odrzuca stosunkowość, jak O. Descoqs, na zawsze się pożegnać musi ze zrozumieniem kwestji bytu. Czuł to O. Descoqs i* troszkę *się przyznał: "cum continentia inferiorum in conceptu entis a Cajetanistis (a Cajetanistis? . . A może . . a S. Thoma?!) intelligatur secundum modum identitatis proportionalis, hic autem modus a Suarezianis omnibus (a więc i przez O. Descoqs'a) aperte rejiciatur, quamquam* fatendum est nullum alium clarum *ab eisdem Suarezianis proponi." (tamże, str.* 194*). "Habemus confessum reum". Tak, pozbawieni qs jasnej idei bytu, bo nie widzą jedności stosunkowościowej, która jedyna tłumaczy to pojęcie, jak widzieliśmy wyżej. Nie dostrzegamy bowiem tej sprzeczności, którą wyłania O. Descoqs w pierwszym dowodzie swej mniejszej: "a) Si enim continerentur explicite vel implicite formaliter, i. e. secundum notas quibus haec inferiora sunt inter se diversa, tunc conceptus entis dicendus esset constitui formaliter notis oppositis et identificare in se omnia opposita, quod est impossible. Tunc enim ens in comprehensione sua vel includeret omnes suas differentias (znowu ten sam sposób wyobraźniowy pojmowania i mówienia): sed ipso facto dicendum esset includere notas contradictorias (a se et ab alio, in se et in alio...), ideoque esset conceptus contradictorius seu nullus;* vel aliquas *tantum includeret et non omnes: sed jam non esset notio transcendentalis ideoque non esset conceptus entis". (tamże, str.* 196).

Nie wszystko, co tu O. Descoqs powiada obchodzi nas, lecz tylko "continentia formalis actualis implicita omnium inferiorum" i tę tylko zawartość bronimy od sprzeczności. Pytamy O. Descoqs'a, co to jest sprzeczność? Napewno odpowie nam: "affirmatio et negatio eiusdem de eodem sub eodem". Teraz niech nam O. Descoqs pokaże uiszczenie tego określenia sprzeczności w naszem pojęciu pojęcia bytu!... Przecież dość jasno stawiamy naszą teorję: w jedności wyraźnie wyrażonej *byt* (to co jest) przechowuje *niewyraźnie* wyrażoną (lub nie wyrażoną ale wciśnioną) ilość. Jedność i niejedność (ilość)—sprzeczność!...To prawda. Lecz jedność wyraźna, a ilość niewyraźna—to nie żadna sprzeczność! Brak jednego warunku "sub eodem!". Więc jedność i ilość mogą sobie podać rękę w jednym i tymsamym podmiocie (w pojęciu bytu). Tak jak wyraz człowiek bez żadnej sprzeczności jest jeden i ili: jeden treściowo, ili zakresowo.

— *Nie nader zręcznie O. Descoqs nastawił pułapkę słowem "formaliter" przyczepionem do zdania "continerentur implicite". Słowo jest tylko słowem. To słówko, będąc przysłówkiem, towarzyszy czasownikowi, którego tryb określa. Czasownik użyty przez autora jest "contineri". Co znaczy "continere", kiedy mowa o pojęciu jako o podmiocie czynności? Nic innego jeno przedstawiać, znaczyć, wyraźnie mówić, wypowiadać, wysłowiać (słowem wnętrznem) itd. Przysłówek więc "formaliter" będzie utrybiać czynność* znaczenia. *A otóż oznaczamy rzeczy jak ujmujemy, nie jak one w sobie są. Jakże ujmujemy rzeczy, kiedy je bytem zwiemy? — Pod kątem ich istnienia. Oczywiście, są one czemś, i to określonem, i są niem całością siebie; swą formą, ale na to zamykamy oczy. Tymczasowo wystarcza nam wiedzieć, że są. Z tylu więc stron rzeczy wybieramy jedną, a tą jest, pod którą wszystkie pozwalają się zestawić. Oto strona, którą wyraźnie w wyrazie byt wyrażamy każdą rzecz, mianowicie, jej stosunek do swego istnienia, stosunek wspólny każdej rzeczy istniejącej (lub mogącej istnieć). Istnienie zaś przenika całą istotę rzeczywiście istniejącą, tak, że bez istnienia, każda rzecz jest niczem, nawet swej realności, chyba "ideą w umyśle artysty". Zatym, ująwszy rzecz pod względem jej istnienia mamy w umyśle ujętą całą re-*

*Bo "ens" nie ma "differentias", a "entis comprehensio" (we właściwem znaczeniu) równa się zeru (zwróć uwagę mimochodem na sposób postępowania autora: uroił sobie najpierw pojęcie bytu "ut sic" na sposób jednoznaczności, coś w rodzaju danym jestestwom wspólnego, a następnie zadaje sobie pytanie, jak do niego dołączyć różnicę poszczególnych bytów, np. podstaty, przypadłości itd., które przecież między sobą się różnią.

alność rzeczy.—Zarysowaną na tle umysłu w konturach własnych, w dokolnych linjach formy, którą jest? — Nie. Zanurzoną we wnętrzną przyczynę swej rzeczywistości—istnienie.

Zgoda nasza z O. Descoqs'em na punkcie przysłówka "formaliter", będzie więc zależeć od tego, co to słówko ma modyfikować w myśl autora. Przyczepione bowiem do czasownika "continere" w stronie biernej "contineri", to słówko nie jest dość określone w funkcji modyfikowania. Może się sparzyć z "inferiora contenta" i z "continentia inferiorum". Różnica wielka. W pierwszym razie, wysłowienie: "inferiora continentur in conceptu entis implicite formaliter" znaczy: w pojęciu być *są zawarte "inferiora" jako "inferiora", według formalności, kształności, obwodu "inferiorum" na ekranie umysłowym zarysowanego, "secundum notas (słowa autora) quibus haec inferiora sunt inter se diversa". W tem znaczeniu nie zgadzamy się z autorem na przysłówek "formaliter". Ale w drugim razie znaczenie powyższego zdania jest: w pojęciu* być *są zawarte "inferiora" pod tą cechą, która każdemu z nich przysługuje "formaliter", tj. całe znaczenie lub treść wyrazu* być *jest tym elementem umysłowym czyli pojętym, który przedmiotowo odpowiada realności każdego "ex inferioribus" i ją stanowi. W takiem znaczeniu przyjmujemy "formaliter" autora.*

Nie zgadzamy się w pierwszym razie, bo tam słówko "formaliter" przeciwstawiając się słówka "implicite" stawia jedność i liczność równocześnie i pod tym samym względem, *to zn., że z takiem znaczeniem łączy się wynikłość wspomniana przez O. Descoqs'a, mianowicie, koncept bytu "esset conceptus contradictorius seu nullus".*

W drugim razie przeciwnie, mamy dwoistość względu chroniącą od sprzeczności. Pojęcie bytu jest tu wypukło-wklęsłe; jedność uwydatniona, ilość (podstata, przypadłość itd.) wgłębiona. Ta wypukłowklęsłość jest nawet essencjalną jedności stosunkowościowej, jak widzieliśmy obszernie wyżej.

Rozwiał się więc pierwszy argument głównej mniejszej O. Descoqs'a pod rozróżnieniem jedności i ilości "non eodem modo" zawartych w pojęciu *byt.*

56.— Drugi podobnież się rozwiewa: "Praeterea cum contineret (pojęcie bytu) actu omnia inferiora, eis applicari posset per identitatem" (tamże).—Distinguo: "per identitatem" *univocam*—nego; "per identitatem" proportionalem—concedo; — "ac proinde omnia dicerentur simul a se et ab alio per identitatem".—Ale gdzieżtam! Tu jest prawda: *omnia*, "nempe a se et ab alio, in se et in alio", etc. "omnia dicerentur entia", mianowicie, *ens a se diceretur ens a se, a ens ab alio diceretur ens ab alio* itd. Nie tłómaczymy—tu filozof *ma* rozumieć jedność stosunkowościową.

Trzeci argument, to jeno straszydło: "Quinimmo, cum contineret differentiam infiniti, identificaretur cum ente perfecto: unde omne ens diceretur ens absolutum et sequeretur pantheismus" (tamże).—Odp.: Byt, *ciesząc się tylko jednością proporcjonalną, potrzebuje* i liczności, *którą właśnie identyfikacja "entis infiniti cum finito" etc. zmiata. Znowu O. Descoqs swoje: "Unde omne ens diceretur ens absolutum (Tak?! "Ens proportionatum" znaczy "ens absolutum"!...) et sequeretur pantheismus". Tak, fatalnie "sequeretur pantheismus" albo agnostycyzm, ale po odrzuceniu stosunkowości. Widzieliśmy to wyżej. Ale w jedności stosunkowościowej bytu, przechowującej cichaczem wszystkie różnice—najmniejszego cienia panteizmu. W takiej bowiem jedności wszystko jest sobą i z niczem się nie identyfikuje jeno z sobą. Każda rzecz z jedności proporcjonalnej bierze dla siebie tylko "portionem suam"—to znaczy jedność "pro-portionata" (albo "secundum portiones").*

Na przyczynę w końcu podaną: "Ratio autem eorum omnium est haec: Quod definit comprehensionem, definit essentiam" etc — odpowiadamy: byt ogólny nie ma ani definicji (i nie jest definicją), ani "comprehensionem", ani "essentiam", ale (powtarzamy poraz setny) w jedności stosunkowościowej byt pod zerową treścią rozprzestrzenia się na bezkresowy zakres i dlatego ani się nie określa (to też Stagiryta powiada, że byt nie jest rodzajem), ani nie określa jakiejkolwiek istoty, mając je wszystkie. Niby definicja bytu każdej istocie proporcjonalnie przysługuje.

Nie będziemy prześladować dalej O. Descoqs'a pod względem jedności pojęcia bytu. "Non est ire in infinitum", a Descoqs wciąż jedno i tosamo powtarza. Wiele dałoby się powiedzieć o sposobie jego rozumienia innych myślicieli.

7.— Jak teraz O. Descoqs pojmuje podobnoznaczność bytu? Najpierw traktuje o analogji bytu "ut sic" w tezie IV: "Ut unitas stricta notionis entis simul componi possit cum multiplicitate et diversitate entium, conceptus entis ut sic non dicendus est univocus, neque genericus; neque aequivoce inferioribus applicatur sed est *simpliciter similis*, ita ut inferioribus applicetur, etiam qua diversissimis, tamquam analogum analogatis". (tamże str. 206). Następnie, o analogji "primorum inferiorum entis" w tezie V: "Ens contractum variis inferioribus a se et ab alio, in se et in alio, dicendum est analogum analogia cum attributionis, tum proportionalitatis". (tamże str. 255).

Najpierw zauważymy, iż nie możemy zrozumieć tego sposobu traktowania. Można mówić o analogji bytu wyłącznie w jakiej takiej abstrakcji jego (por. wyżej). Ściągnąwszy to pojęcie ogólne do różnych "inferiora", już ono nie jest ens ale entia. Znika jedność. A przecież podobnoznacność wymaga jedności przynajmniej stosunkowej podobnoznacznika jako takiego. "Ens contrahendum", byt rozczapierzony tj. jedną stopą na jednym kresie, drugą stopą krótszą lub dłuższą na drugim stojący, zachowuje warunki podobnoznaczności; nie "ens contractum" czyli byt ściągnięty, ubezwzględniony. Widocznie zapomniał O. Descoqs o esencjalnych wymogach podobnoznaczności, mianowicie, liczności i jedności. Zresztą O. Descoqs podsuwa tu nieznacznie możliwość dokładnej abstrakcji bytu, co jest wykluczoną niedorzecznością, mimo zaprzeczeń O. Descoqs'a.

Następnie, myśliciel zdziwi się zapewne słysząc O. Descoqs'a rozprawiającego o analogji "attributionis intrinsecae" i udowadniać: "Ens contractum in Deo et in creatura, in substantia et in accidente, est analogum analogia attributionis intrinsecae".

"Datur analogia attributionis intrinsecae quando aliqua perfectio nomine communi significata possidetur proprie et intrinsece a variis analogatis, sed a principe analogo per prius et absolute, ab aliis vero analogatis per posterius et dependenter propter habitudinem ad prius". (Inst. Metaph. Gen. I. l. p. 263). Naszem zdaniem, pomieszano w tej przesłance większej warunki przysługujące wyłącznie podobnoznaczności stosunkowościowej z warunkami podobnoznaczności przypisywania. Zresztą widzieliśmy, podobnoznaczność przypisywania wewnętrzna jest zaprzeczeniem siebie. Przypisywałoby się tylko i nie przypisywałoby się tylko.

Dalej O. Descoqs nie bardzo zważa na rzecz, o której dany autor traktuje, kiedy mu przywłaszcza daną opinję. Tak np. twierdzi, że kard. Kajetan odrzuca podobnoznaczność przypisywania bytu między Bogiem, a stworzeniem. Na dowód cytuje "Opusc. de ente et essentia".** A otóż w tem miejscu Kard. Kajetan traktuje nie o podobnoznaczności przypisywania jakiejkolwiek, ale "secundum determinatam habitudinem unius ad alterum".*** Taka podobnoznaczność nie może, oczywiście, zachodzić między Bogiem a stworzeniem, jak św. Tomasz zauważył, bo niema określonego stosunku między skończonem a nieskończonem. To samo widocznie twierdzą Ferrariensis, Jan od Św. Tomasza, Complutenses, Gredt i inni. Również O. Descoqs nie ujął właściwego znaczenia słów O. Garrigou—Lagrange: "L'analogie d'attribution n'implique jamais la dénomination intrinsèque dans les divers analogues, mais elle ne l'exclut pas nécessairement. C'est ainsi que la quantité et la qualité sont de l'être, en dépendance de la substance qui seule subsiste en elle-même, la qualitaté et la quantitaté sont pourtant intrinsèquement des réalitatés, en elles se vérifient l'analogie d'attribution et aussi l'analogie de proportionalitaté."**** Bezwarunkowa słuszność. Tożsamo O. Remer. Jakże można naciągać zdania owych prawdziwych metafizyków i widzieć w nich potwierdzenie podobnoznaczności przypisywania wewnętrznej? Przecież cała przepaść między tem zdaniem: to co przyjmuje podobnoznaczność stosunkowości(wewnętrzną)może przyjąć(pod innym względem)podobnoznaczność przypisywania(zewnętrzną), a tem drugiem: podobnoznaczność przypisywania jest wewnętrzna (cecha, którą ci autorzy, jak św. Tomasz i inni prawdziwi metafizycy uznają wyłącznie podobnoznaczności stosunkowościowej czyli "secundum esse et intentionem").*

*"Sic Cajetanus conceptum entis dictum de Deo et creaturis contendit esse analogum analogia proportionalitatis, non vero attributionis." (Dz. cyt. str. 261).
**C. II. g. 3. ed. Maria, p. 32sq. praesertim 37-38.
***De Ente et Ess. c. II. g. 3. p. 37.
****Dieu. p. 532.

58. Nieodcieniowane dostatecznie rozgraniczenie między podobnoznacznością przypisywania a stosunkowości pod względem wewnętrzności i zewnętrzności kształtu nie pozwala O. Descoqs'owi opowiedzieć się stanowczo w sporze myślicieli—czy atrybucja lub przypisywanie (więc zależność w określeniu) jest cechą wspólną każdej podobnoznaczności czy nie. Nadmieniwszy autorów po stronie wspólności, mianowicie, Sylwestra z Ferrary, A. Blanche'a,* *M. Balthasar'a*** i O. Bernarda O. P.****; następnie, podawszy autorów po stronie przeciwnej O. Ramireza i O. Pègues'a,***** O. Descoqs zabiera skromne ujemne stanowisko: "Fatemur equidem nos non bene perspicere cur in omni analogia vera attributio per prius et posterius necessario esset habenda. Ut enim supra diximus, aliqua inaequalitas et similitudo secundum varios gradus est essentialis cuivis formae analogiae; sed dependentia quaedam ab aliquo principe analogo, quam haec verba "per prius et posterius" naturaliter audiunt, non requiri, imo saepe abesse videtur, nisi velis ultra modum extendere et dilatare sensum vocum. Unde posteriori sententiae potius adheremus. Lege tamen defensionem ulteriorem suae senteniae quam rursus proposuit P. Blanche". Z czytania O. Blanche'a obiecuje O. Descoqs korzyść zrozumienia ducha Św. Tomasza, a co więcej: "re quidem vera non apud Cajetanum et Joannem a S. Thoma est quaerenda genuina mens Angelici de analogia".*****

Pozwalamy sobie powątpiewać o nadmienionej korzyści. "Mens" Św. Tomasza najprawdopodobniej u samego Św. Tomasza znajdzie się. A jeżeli już trzeba udawać się do komentatorów, to bardzo wątpimy, żeby kto lepiej zrozumiał Ś. Tomasza na punkcie podobnoznaczności aniżeli Kard. Kajetan. Można przecież mieć zamiar ustanowić "une doctrine de l'analogie" albo "une logique de l'analogie," jak mówi O. Bernard, a równocześnie trzymać się wiernie Św. Tomasza. Ale przedewszystkiem chcemy tu podkreślić nadmierną skromność O. Descoqs'a. Powiada, że nie widzi "cur in omni analogia vera attributio per prius et posterius necessario esset habenda", snadź często brak pewnej zależności od naczelnego podobnoznacznika ("dependentia quaedam ab aliquo principe analogo imo saepe abesse videtur"). Logiczność wymagała od O. Descoqs'a tego wyrazu: "semper abest" (wspomniana dependentia); albowiem kształt wewnętrzny a określenie, to jedno i tosamo. Jeśli więc podobnoznaczność przypisywania jest wewnętrzną (wedle opinji O. Descoqs'a) jak podobnoznaczność stosunkowościowa, każdy taki podobnoznacznik od swej wewnętrznej formy będzie zależał w określeniu, to zn. będzie niezależny.

59.— *Najwięcej chyba ubawi się myśliciel w zarzutach ("Objectiones"), którym O. Descoqs odpowiada: Pierwszy zarzut jest tak postawiony: "Une proportion n'est éclairante et définissante que si trois de ses quatre termes sont connus indépendamment d'elle. Or ici il y a deux inconnues, Dieu et son attribut", p. e. dans cette proportion Dieu est à son intelligence comme l'homme est à son intelligence, les deux premiers termes nous demeurent cachés".*

---

*Revue des sciences phil. et theol. avril 1921 p. 183.

**Revue neo-schol., 1921, p. 527 sq.

****Który streszcza opinję A. Blanche'a w "Revue thomiste," 1924, p. 125 sq. jak następuje: "D'après lui(P.Blanche),le caractère fundamental de l'analogie consiste dans l'attribution, à des degrés divers et suivant un ordre, d'un même prédicat. La graduation, c'est-à-dire la question d'ordre est fondé, et par suite encore, la présence d'un analogue principal représentant le principe et figurant à quelque titre dans la notion que l'on se donne des autres analogues, ce sont là des traits communs à toute analogie. On s'explique par là même l'indifférence avec laquelle S. Thomas allegue pour les mêmes cas l'une ou l'autre espèce d'analogie, celle d'ttribution ou celle de proportion. Lui, si désireux de prévenir les confusions, passe d'une analogie à l'autre sans faire ancune remarque" (si S. Thomas "allègue pour les mêmes cas l'une ou l'autre espèce d'analogie, sans faire anucune remarque", c'est qu'il suppose s'adresser à des penseurs intelligents qui sauront distinguer le formel du matériel—uwaga nasza).*

*****Który tak się wyraża: "Elle (podobnoznaczność przypisywania) consiste en ce que la forme du premier des analogues de cette espèce rentre (entre?) dans la définition des autres analogues de même espèce qui viennent après lui et en dépendent."

******Dzieł cyt. str. 265-6.

Odpowiedź: Resp.—a) Si l'on suppose que la proportionalité constitue l'analogie et ne la suppose pas, l' objection nous paraît, en effet, insoluble (do licha! tak twardy zarzut, że się nie rozpuści w żadnym kwasie?!...) Si l'on suppose au contraire que l'analogie réelle intrinsèque de l'être commun en tant qu'il est appliqué à Dieu et à la créature, est antérieure à la proportionalité, la difficulté ne porte pas: la proportionalité revêt un sens et elle n'est pas agnostique. Mais cette proportionalité alors étant tout extrinsèque, —comme nous le montrerons dans l'article suivant,—on peut très bien accorder que, par elle-même, à son titre propre, elle est fort peu "éclairante et définissante".

b) Si dans la proportion énoncée plus haut, l'on avait écrit "Dieu est à son être", au lieu d'écrire "Dieu est à son intelligence.....à son attribut, il faudrait dire non pas que le nouveau rapport contient deux inconnues, mais bien qu'il est purement fictif et nul". (res miranda!).

Naszem zdaniem, O. Descoqs pozwala się utopić w łyżce wody. Na zarzut postawiony przez E. Le Roy łatwo przecież się odpowiada tak: "stosunkowość nie określa chyba, że trzy z jej czterech wyrazów są znane niezależnie od niej" i tak określa jak są znane skądinąd trzy pierwsze—przyjmuję; określa (znaczenie tego słowa luźne) niezależnie od sposobu poznania trzech znanych—przeczę. Podrozróżniam mniejszą: "Tu zaś mamy dwie nieznane, Boga i Jego przymiot (np. umysł)—nieznane własno-postaciowo—przyjmuję; nieznane oderwawczo — przeczę.

Objaśniam: takie musi być poznanie drugiego skrajnika (4go wyrazu) jakiem poznaniem poznałem drugi pośrodek (3ci wyr.), stosunkowość bowiem równa tylko stosunki. Że nie poznaję istoty Boga jej własną postacią, nie mogę stąd wyrokować, jak robi Le Roy, że jej nie poznaję. Nie jest więc prawdą, że tu mamy "deux inconnues". Poznawszy więc "indépendamment de la proportion" istotę człowieka, jego umysłu, stosunek istoty człowieka do jego umysłu, mogę wiele się dowiedzieć o umyśle Boga za pomocą podobnoznaczności stosunkowości, np. że jest nieskończony, wieczny, podstatą (nie przypadłością) itd., itd. Zasada przyczynowości wydobędzie Boga ze stworzenia—podobnoznaczność stosunkowości właściwa oczyści Go naszemu umysłowi z możnościowych warunków stworzenia, nie porównuje bowiem podmiotu do podmiotu (porównanie niemożliwe z powodu braku spólnoty), ale porównuje porównanie podmiotu z daną cechą do porównania innego podmiotu (lub niby podmiotu) z cechą odpowiednią (lub niby cechą) cesze pierwszego porównania, lecz zawisłą w sposobie od podmiotu drugiego porównania. Czwarty wyraz jest funkcją trzeciego. Stosunkowość nie porównuje go z jakimś kresem pierwszego stosunku, lecz cały drugi stosunek z całym pierwszym. Nie naraża na niewłaściwe przestawienie cech, lecz szanuje stosunki wszech rzeczy i ich właściwości. Jest przeto arcyteologiczną. Jakże tedy marnie wygląda zarzut agnostycyzmu wystosowany przeciwko niej przez O. Descoqs'a, który na jej miejsce podsuwa podobnoznaczność (!) prostego podobieństwa "de simple similitudine."***

Wiele dufności pokłada O. Descoqs w swym wynalazku "analogie de simple similitude". Cóż to jest ta podobnoznaczność? Nie jest to złuda? — Czyste podobieństwo jest jeno zbieżnością dwóch kształtów", albo "*unum in qualitate* facit simile", jak się wyraża Akwinat po Stagirycie. Owych zbieżności jest wiele, wedle gatunków kształtów. Albo więc dwa schodzące się kształty będą stosunkowe, a wtedy porównując je stwarzamy stosunkowość napastowaną przez O. Descoqs'a; albo samoistne, a wtedy, żeby móc stanowić podobieństwo, te dwa kształty muszą się spływać w jeden albo tejsamej rzeczni i tego samego sposobu, albo przynajmniej tejsamej rzeczni (por. Ś. Tomasza I. p. q. IV. a. III). Takie podobieństwo bezsprzecznie wykluczone między Bogiem a stworzeniem faktem tym, że Bóg

---

*Dz. cyt. str. 266-294.

***Takie zdanie jak następujące: "Il faudra donc dire que la proportionalité n'a plus aucun intérêt métaphysique et que seule importe l'analogie de similitude : si l'analogie de proportionalité de Dieu et de la créature..... ne suppose pas l'analogie de simple similitude,* il est absolument impossible d'éviter le panthéisme *ou l'agnosticisme(!).*" *(tamże), mogłoby, conajwięcej, znaleźć miejsce w komedji metafizycznej, nie w metafizyce.*

jest przyczyną świata dwuwykładną lub bliskoznaczną. Jakież tedy znaczenie może mieć "simple similitude" O. Descoqs'a? Z niem jeszcze jesteśmy w rodzaju, jeszcze nic dokładnego nie powiadamy. Podaje wprawdzie Doktór Anielski trzeci sposób podobieństwa: "Alio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem, ut patet in agentibus non univocis sed secundum aliqualem analogiam sicut ipsum esse est commune omnibus". (tamże); ale to podobieństwo nie polega na zbieżności bezwzględnych kształtów, albowiem tak stworzenie-istota jak i stworzenie-istnienie jest zupełnie inne od Boga-Istoty i Boga-Istnienia. Zatym rozbieżność tylko. Jeżeli więc Akwinat widzi tu zbieżność i to analogji wewnętrznej, ponieważ "hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei, inquantum *sunt entia*", to pozostaje jeno zbieżność dwóch względnych kształtów, przedstawiająca się w kształcie stosunkowości. Przeto z tego ostatniem podobieństwem wracamy do pierwszego na samym początku, które, chcąc nie chcąc, O. Descoqs musi przyjąć; a to jest stosunkowość.

Zauważymy w końcu, iż uwaga umieszczona przez O. Descoqs'a wyżej w rozróżnieniu pod literą b) jest zupełnie nie na miejscu. Nietylko bowiem istnienie i istota w Bogu się utożsamiają, ale istota i umysł również. Mimoto dzielimy je umysłowo.

*Dalej O. Descoqs wytacza proces O. Garrigou-Lagrange, O. Sertillanges, O. Valensin, O. Maréchal, względnie ich pojęciom o podobnoznaczności. Nie wdamy się w jego ślady. Zawsze i wszędzie wysuwa owoc (niestety! raczej porończę) swego pomysłu i niem wszystkie inne teorje mierzy.**

61.— Wedle O. Valensina "ubi usurpatur analogia, conceptus sunt simpliciter diversi et unum secundum quid"; uznaje również autor esencjalność stosunkowości w analogji (w najwłaściwszem znaczeniu?) Dotąd doskonale—wierność św. Tomaszowi. Następuje oryginalność w tłumaczeniu jedności niezbędnej na odłączenie podobnoznaczności od dwuznaczności. O. Valensin upatruje ową jedność w równowartości czynnej, obrotowej (funkcyjnej) różnych rzeczywistości, co pojęcia analogiczne wyrażają:

Weźmy na przykład boki budowy, które względem równomierności odgrywają tę samą rolę, co skrzydła w ptaku względem równomierności.

$$\frac{\text{Boki budowy}}{\text{równomierność}} = \frac{\text{skrzydła ptaka}}{\text{równomierność}}$$

"*Diversité dans la nature, équivalence dans la function, tels sont donc les deux éléments qu'on trouve au fond de l'analogie*". (*Revue Apologétique*, 15 *Déc.* 1921, p. 321-43)

Objaśniwszy w ten sposób jedność podobnoznaczności, autor podaje trzy jej warunki:—

a)*Chociaż jedność pojęcia podobnoznacznego nie jest jednością pojęcia jednoznacznego, podobnoznacznik przypuszcza pojęcie jednoznaczne, np. w stosunkowości X/C=B/C.*

b) Podobnoznaczność przypuszcza ponadto pojęcie zupełnie właściwe: "Jeśli B byłoby także podobnoznaczne trzebaby mu koniecznie znaleźć podstawę w ostatniem pojęciu, któreby musiało być właściwe. Ponieważ podobnoznaczność z natury swej nie może być punktem początkowym.

c) Przypuszcza ona w końcu tożsamościowy stosunek, X nie mogąc być uważane za równowartościowe B, jeśli jego stosunek nie jest ten sam.

W zastosowaniu swej teorji do pojęcia bytu, O. Valensin rozróżnia byt-istotę i byt-istnienie.

W bycie-istocie mamy jedność w tem, że byt-myśl i byt-rzecz uiszczają wspólnie i w tym samym sensie ideę, ale ta idea uiszczona jest "a parte rei" zgoła różna.

W bycie-istnieniu mamy różność w tem, że istnienie Boga jest Bogiem; w stworzeniu istnienie jest tem, co ono ma. Co do drugiego składnika podobnoznaczności—równowartość

---

*Zresztą przyznajemy słuszność O. Descoqs'owi w rozprawie przeciwko O. Sertillanges, który polując za oryginalnością, zgubił trzy ubite drogi umysłu naszego do istoty Bożej (por. jego dzieło "Saint Thomas d'Aquin"), mianowicie, drogę twierdzenia, drogę przeczenia, drogę nad miaru lub nadwyższości (excessus, supereminentiae).

funkcyjnej, znajduje się ona w identycznem przeciwstawieniu się bytu nieskończonego i skończonego jedynemu ściśle skrajnikowi—nicości.*

Nie będziemy się rozwodzić nad tą teorją, ani poszczególnych punktów rozwałkowywać. Wiemy, gdzie szukać jedności podobnoznacznej, a mianowicie, albo u różnych stosunków jednym i tymsamym kresie (podobn. stosunku), albo w różnych stosunków podobieństwie; nie zaś w równowartości funkcji, która w podmiotowem znaczeniu, idąc po linji bytu, jego stopni potrzebuje, a w przedmiotowem znaczeniu, przez to samo, że jest rzutem świata zewnętrznego myślącemu w świecie wizerunkowym, kurczy lub przewleka na tle szklistej tafli nierówne rysy wszechrzeczy. Przeciwstawieństwo nicości nic nie tłumaczy mimo "fortelu myśli". Pojęcie nicości nie jest jednoznaczne. Nic niczemu nie równe, lecz stopniuje się wedle wypróżnionych dodatności.

*Łatwa więc rozprawa O. Descoqsowi z O. Valensinem. Piszemy się na końcowe zdanie O. Descoqs'a.** Chociaż wychodzimy z pojęć jednoznacznych (własny przedmiot bowiem przed dorównym) i następnie dopiero wkraczamy w obszerne królestwo pojęć podobnoznacznych, jednakowoż jedność pierwszych nie może służyć za podstawę drugich.*

Żałujemy tylko, że w tak subtelnym rozbiorze subtelnej teorji O. Valensina O. Descoqs stara się pozyskać łaski dla swojej. Niestety! Widzieliśmy już, że i ona zamiera na suchoty mimo bezsprzecznych zalet erudycyjnych jej stręczyciela. Co się tyczy O. Maréchal'a, wiele mówi o podobnoznaczności, lecz więcej w akcie wykonawczym niż oznaczonym. O. Descoqs zadawalnia się tu maluczką uwagą.

Dopowiedzenie IV.—Stosunek podobnoznaczności do odrębności między istotą a istnieniem.

2.— Wszelkiej złożoności podstawą ostateczną jest złożoność z istoty i istnienia. Skreśl tę złożoność rzeczywistą, skreśliłeś wszystkie inne nietylko rzeczywiste, lecz również umysłowe z podkładem rzeczowem. O tem będziemy rozprawiać wzdłuż i wszerz w stosownem miejscu. Tu wyłącznie podkreślić chcemy ścisłą łączność między podobnoznacznością, a rzeczową odrębnością istoty i istnienia.

Przez to samo, że podobnoznaczność jest sama podobnoznaczna (jak widzieliśmy powyżej) i przymiotem bytu, dosadnie wskazuje na różność między istotą a istnieniem, której wymaga.

Podobnoznaczności przymiotem istotnym zgoła i bez dodatku jest różność. Jedność należąca do niej, jest jednością tylko *pod pewnym względem*. Musimy więc znaleźć różności różnych bytów (tak istotnej podobnoznaczności, że bez niej jej nie mamy i pojąć nie możemy) przyczynę zadowalniającą nasz umysł. Cóż ową przyczyną będzie? Istnienie? — Oto właśnie punkt styczności wszystkich bytów. Każdy byt nazywasz bytem o tyle, o ile on jest (lub może być). To *jest* czyli istnienie samo przez się jest przyczyną jedności; zlewa w jedno wszelkie odrębności (jeśli są); wistocie jemu zawdzięczasz, że możesz powiedzieć: Bóg *jest*, anioł *jest*, człowiek *jest*, drzewo *jest* itd., to zn. skupiasz, jednoczysz w jednem orze-

---

**"Si l'on considère l'existence, non plus selon sa manière d'être en elle-même, mais abstraitement, et dans sa function qui est d'exclure le néant, elle apparaît comme manifestement identique à elle-même dans tous les cas, puisqu'elle est alors exclusivement ce qui fait que l'être n'est pas rien."*

***"En bref, pourqui privilégier ici ce fait abstrait de réaliser une idée, plutót que celui d'être ens? Il n'y a pas de raison de préférer le premier au second. De part et d'autre, l'élément univoque, estimé nécessaire pour fonder l'analogue, se dérobe et à l'analyse s'évanouit." (p. 291).*

czeniu *jest* (jest=jest istniejący) wszystkie te przedmioty. Nie może tedy żadną miarą być przyczyną różności albo i różności, jak ogień nie może być przyczyną zimna. Gdzież tedy szukać tej ostatniej? — W każdej rzeczy, poza jej istnieniem, zobaczysz jeno jej istotę. Samym więc procesem wykluczania dochodzimy do istoty jako przyczyny różności. Ponadto, sama istota istoty przywłaszcza sobie urząd odróżniania: jest bowiem tem, przez co dana rzecz jest sobą, *a nie inną*. Jeśli więc, według widzi-mi-się szkotystycznego i suarezjańskiego, utożsamimy istotę z istnieniem w każdej rzeczy, wykluczymy jedyną przyczynę różności, sprowadzimy wszystko do jedności, zniszczymy samą istotę podobnoznaczności, wpadniemy w panteizm Spinozy. Rzecz od słońca jaśniejsza, żeby jej byli przeciwnicy nasi nie zaciemnili.*

Bez rzeczowej więc różności istoty a istnienia, liczności się nie uratuje, ani przeto podobnoznaczności. Ścisła przeto nader zachodzi styczność między dwoma zagadnieniami— podobnoznacznością, a rzeczową odrębnością. Jeżeli zaś, jak widzieliśmy. Metafizyka cała i cała teologja formalnie wnioskuje tylko podobnoznacznie, rozumiesz niezwłocznie śmiertelny cios zadany nauce przez niezrozumiałą lekkomyślność wielu myślicieli, którzy, jak Pesch i inni (a pomiędzy naszymi X. Dr. Wais), traktują zagadnienie rzeczowej różności istoty i istnienia jako drugorzędną i bardzo powierzchownie.** Lecz będzie mowa dłuższa później o słynnem zagadnieniu.

**Oto np. jak O. Descoqs stara się ubezwładnić powyższy pochód rozumu: "S'agit-il d'assurer l'unité d'analogie par l'esse, nous avons déjà montré à propos de la proportionnalité, que le rapport à l'esse était incapable de la fonder (a myśmy również widzieli, że O. Descoqs tamże żadnej niemożności nie wykazał). Si en effet l'*esse *auquel est rapportée l'essence du Créateur et celle de la créature, est consideré comme strictement* un, *c'est de go le panthéisme. — Si cet* esse *n'est qu'une forme abstraite et universelle, complètement indeterminée dont tout le contenu positif lui vient, non d'elle-méme, mais de l'essence, elle ne constitue plus un principe d'unité et tout le problème demeure d'assigner un fondement d'unité à ces essences". (Dz. cyt. str.* 296*). — Tout doux! tak obchodzić kwestji pozornym dylematem nie wolno! Ten wyraz O. Descoqs'a "consideré comme strictement* un" *nosi ogromne brzemię znaczenia. Niepodobna przecież połknąć smoka bez poprzedniego rozebrania go. Najpierw zauważymy, że "esse strictement* un" *i "esse-forme abstraite" nie są przeciwstawne; zatym, zdanie rozjemcze O. Descoqs'a—złe. Ale mniejsza o logikę!... i sposób postępowania naszego erudyty! Jak sprawa ma się rzeczywiście? — Bierzmy* esse *i nic więcej, bierzmy je w sobie. Bierzmy je przedmiotowo — traktujemy je metafizycznie, nie logicznie. Tak wzięte, to* esse *jest 'ratione sui ma się rozumieć, "strictement un" i to nie jakaś czcza "forme abstraite", ale ono samo,* to być, *najwyższa i najrzeczywistsza rzeczywistość.—Mamy "tout de go le panthéisme?"—No tak! i cóż strasznego?! — Mamy panteizm monoteistyczny! Wszystko (panta) równa się tu jednemu (mono). Nie znalazłeś czegoś innego, i nie znajdziesz, masz tylko jedno* być. *Nazwiesz je Bogiem, masz monoteizm. Być dzielić się nie może sobą, żeby wydać liczność. Logika z Metafizyką wydają tu równe świadectwo: jedynka przez jedynkę podzielona daje siebie.*

A tymczasem w rzeczywistości mamy rzeczywistą liczność (jeśli odrzucamy niedorzeczny panteizm Spinozy). Nieubłaganą zatym koniecznością musimy uznać w tymże świecie rzeczywistości coś rzeczywistego, rzeczywiście innego od być. *Podkreślamy* to rzeczywiście innego. *To koniecznie trza sobie wbić w pamięć, jeśli nie inaczej—to toporem. To nieubłagana logika, nie namiętność ślepa różniącej się szkoły. Co będzie tem* rzeczywistem rzeczywiście innem, *coby powodowało liczność wszechświatową i tęże liczność tłumaczyło?— No! oczywiście istota! — Nie podoba ci się nazwa..... zmień! Bylebyś tylko nas o zmianie zawiadomił i samą rzecz zachował: to podług czego czemuś być się należy; albo możność (w zn. fil.) bycia; jeszcze: spółmiara bycia, cojestestwo, rzecz, podkład bycia itd.*

**Tak np. pisze X. Dr. Wais w swej Ontologji: "Choć wszakże przyłączam się do Tomistów, uważam za przesadne twierdzenie, powtarzane przez wielu z nich za Kajetanem i Sylwestrem Maurem, jakoby, rzeczowa różnica między istotą a istnieniem była fundamentem nauki św. To-

Nie możemy jednak pozostawić bez odpowiedzi argumentacji O. Descoqs'a przeciwko O. Garrigou-Lagrange. Powiedział O. Garrigou-Lagrange, że analogja wymaga różności między *istotą a istnieniem, bo "istnienie jest tylko przypadkowe, a nie istotne bytowi stworzonemu".* Zastrzegłszy sobie traktowanie "ex professo" o istocie i istnieniu w drugim tomie swych* "Institutiones" *(tom zupełnie niepotrzebny, albowiem O. Descoqs już rozstrzygnął kwestję w analogji I t., którego wszystka celowość zmierza ku zaprzeczeniu rzeczowej odrębności; dodatki zbyteczne) i odsyłając na razie po elementa dyskusji do O. Lahr-Picard,** O. Descoqs daje O. Garrigou-Lagrange taką tymczasową odpowiedź: "Aussi bien, sans nous engager dans cette très vieille querelle, il est facile d'établir directemant, à la suite de Godefroy de Fontaines, auquel on n'a jamais pu répondre sur ce point (nie raz ni dwa, ale tysiące razy i bez trudu), si ce n'est par des mots ("des mots" pełnych znaczenia, których przeciwnicy z przesądu albo nie mogą, albo nie chcą rozumieć), depuis plusieurs siècles, que cet argument est dénué de toute valeur (dziecko potnie nożyczkami tysiąc-dolarówkę, bo w jego oczach ona jest "dénuée de toute valeur!). L'existence n'est point un prédicat accidentel de l'être créé en tant que tel (ah!), mais bien un prédicat essentiel (lepiej!): on peut l'affirmer sans courir pour autaut le plus léger risque de panthéisme (ale pod warunkiem, że się swej własnej* afirmacji *nie rozumie). Seulement ce prédicat n'est essentiel, ou plutót n'est seulement attribuable à la créature que* contingenter, *il ne l'est pas nécessairement. Il est essentiel d'être à l'essence qui est, dans l'hypothèse qu'elle soit, mais cela lui est essntiel d'une manière contingente et non pas nécessaire, — tout de même qu'il est essentiel à l'essence possible d'être "possiblement", c'est-à-dire d'avoir une existence simplemnt possible".*** Co za galimatjas! Słusznie zdziwi się myśliciel, że coś podobnego, w myśl O. Descoqs'a, ma służyć za nieprzepartą odpowiedź na argument Tomistów. Cała ta odpowiedź Godefroy'a de Fontaines, którą O. Descoqs sobie przyswaja, to tylko czcze słowa i to nie bardzo dźwięczne* (essentiel *d'une manière* contingente!.....) *Twierdzimy wręcz przeciwnie, że istnienie jest orzeczeniem przypadkowem każdego stworzenia. Istnienie*

---

masza i filozofji chrześcijańskiej wogóle (Del Prado i Garcia), albo stanowiła "la seule clef de voute possible de l'edifice metaphysique" (Balthasar). Cóż to za fundament i cóż to za **clef de voute** (zwornik), skoro się bez nich obchodzi, skoro je wprost odrzuca połowa scholastyków i wielbicieli Doktora Anielskiego! Przeciwnie, zagadnienie, o którem mowa, **uważam za dość podrzędne** (!) i dlatego, nie rozwodząc się nad niem długo, poprzestanę na przedstawieniu kilku ważniejszych dowodów, stawianych przez Tomistów" (Ontologia, str. 56-60). Tak samo mniej więcej Pesch; Tatsächlich hat die Christliche Philosophie und Theologie ueber tausend Jahre bestanden, ohne dass von dem sachlichen Unterschied zwischen der physischen Einzelwesenheit und ihren aktuallen Dasein jemals die Rede war" (Scholastik I. Jahrgang, Heft 1, 1926 str. 22), i Lepidi cytowany przez Waisa: "Non est res magni momenti, ut sapienter(?!) advertit Dominicus Soto, negare distinctionem realem essentiae et existentiae". (Elem. phil. Christ. t. II str. 71).

Naszem zdaniem porozumienie tu łatwe. Oczywiście, kiedy X. Dr. Wais pisał: "zagadnienie, o którem mowa, uważam za dość podrzędne", był pod natchnieniem prawdy ewangelicznej quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur"—(Mat. 16-26). Tak jest, w stosunku do zbawienia wiecznego zagadnienie wspomniane jest "dość podrzędne". Nie będzie potrzeba podwójnej podróży z ziemi do nieba: po wyniesieniu twej istoty do chwały niebieskiej, nie będziesz złaził po twe istnienie na tym padole płaczu zostałe. Lecz kiedy chodzi o naukę, o najwyższą naukę Metafizykę-Teologję, jesteśmy przekonani, że X. Dr. Wais nie może nie widzieć jej poruszania się wśród pojęć bytnich (podobnoznacznych) i to wyłącznie. Przypuściwszy tożsamość rzeczową istoty a istnienia, na takie pojęcia niema miejsca w żadnym umyśle—widzieliśmy. Nie potrzeba męczyć się, jak to robi O. Del Prado, i wykazywać jak w każdej kwestji teologicznej św. Tomasz opiera się na tej prawdzie—rzeczowej odrębności.

Prawdą jest jednak, co mówi X. Dr. Wais, że "się bez niej obchodzi". No tak! ale gdzie się bez niej obchodzi, tam się wszystko obchodzi.

Co się zaś tyczy drugiego niby argumentu X. Dr. Waisa "skoro je wprost odrzuca połowa scholastyków i wielbicieli Doktora Anielskiego", zdziwi się myśliciel tem powoływaniem się na powagę (!) na pierwszem miejscu, miasto argumentów wewnętrznych. Owszem, można przytoczyć powagę, lecz **confirmationis causa.** Ale mniejsza o to. Weźmy nawet na kredyt twierdzenie statystyczne X. Dr. Waisa, co do tej "połowy". Cóż z tego?! Taki ciężar jak Dr. Anielski, spadając, miażdży armję przeciwników, nietylko "połowę!"

Dalej chcielibyśmy wiedzieć, co znaczy "wielbiciel" w nauce? Odrzucać zasadniczy punkt nauki danego nauczyciela i równocześnie wielbić go (jako nauczyciela, oczywiście), to przecież nie każdy śmiertelnik odrazu pojąć może!— Dość tymczasem!

*Dieu, son existence, sa nature, str. 362-3.

**Cours de Phil. t. II p. 360-361.

***Dzieł. cyt.; str. 297-8.

jest to, co *stworzenie* ma, *kiedy ma; nie* tem, czem *stworzenie* jest. *Gdyby bowiem stworzenie było istnieniem, wtedy tak koniecznie (a nie* contingenter*) człowiek np. musiałby istnieć, jak koniecznie "zwierzę rozumne" jest człowiekiem, a człowiek "zwierzęciem rozumnem". Wtedy wyobrażenie stworzenia nieistniejącego należałoby do niemożliwości, jak kółko kwadratowe.**

**O. Descoqs twierdzi, że* "contingenter *ne s'oppose pas du tout à l'essentiel". Odpowiadamy: etymologicznie, formalnie, logicznie — to prawda; rzeczowo — nie prawda. Wszystko, co czemuś jest istotne, jest mu konieczne; choć nie wszystko, co czemuś jest konieczne jest mu istotne. Istota bowiem rzecz w swoim porządku zakańcza, ale nie każdy koniec rzecz* ukoniecznioną *istoczy, lecz tylko ten, po który ona poza siebie sięgać nie potrzebuje. Stąd niepoprawnie pisze O. Descoqs: "Il est* essentiel *d'être à l'essence qui est, dans l'hypothèse qu'elle soit, mais cela lui est* essentiel *d'une manière* contingente *et non pas nécessaire"; lecz to zdanie można jeszcze poprawić w ten sposób: "Il est* nécessaire *d'être à l'essence qui est, dans l'hypothése qu'elle soit, mais cela lui est* nécessaire *d'une manière* contingente *(un fait s'est passé avant—"contigit", à savoir, l'émission de mon hypothèse; c'est pourquoi il serait bien mieux de remplacer ce "contingente" par hypothétique) et non pas* essentiel *(ou bien "nécessaire absolument").*

Zresztą pierwszy lepszy uczeń mógł ten zarzut rozróżnić: "Istnienie jest konieczne istocie istniejącej", jest konieczne z przypuszczenia (faktu więc) istoty istniejącej—przyznaję; jest konieczne bez żadnego przypuszczenia, bezwzględnie, absolutnie, dlatego tylko, że istota istotą (jaką to koniecznością miałaby istnieć istota, gdyby była istnieniem, gdyby w myśl przeciwników, utożsamiała się z istnieniem)—przeczę;—"nihil tam contingens, quod non sit quoddammodo necessarium" (zob. elementarną logikę). Uległ więc O. Descoqs fatamorganie, kiedy widział w tym zarzucie argument niezbity "depuis plusieurs siecles."

Kończąc, pytamy czy jeszcze jest potrzebny zamierzony przez O. Descoqs'a traktat "de essentia et esse," żeby się o jego opinji dowiedzieć?

ROZDZIAŁ III.

MOŻNOŚĆ I SPRAWNOŚĆ

§ 1. Czem są.

63.— Nie o podział bytu chodzi, wedle którego, jak widzieliśmy w poprzedniem zagadnieniu, byt orzekamy o niższych wykresach jego: 1) Bóg i stworzenie; 2) Podstata i przypadłość; 3) Samoist i względnik; 4) Całość i część itd. Tu uwzględniamy podział wewnętrzny **bytu** na części rzeczowe, bytu rzeczywistego w najwyższej jeszcze ogólności. (Jestto podział nadpoczetowy suprapraedicamentalis), dzielimy bowiem byt przenikający wszystkie poczety). Zatym nie jestto podział całości uzupełnionej na części uzupełniające, który da się zastosować tylko do **pewnego** bytu, mianowicie, materjalnego.

TWIERDZENIE II. — Pierwsze składniki, które dzielą wszechbyt, są Możność i Sprawność.

Przeznanie: Całość naszego podziału wyczerpuje wszystką rzeczywistość i jest trójdzielna; niema w naturze rzeczy nic poza dzielnikami lub ilorazami; byt-możność, byt-sprawność, byt-skład (z możności i sprawności) ogarniają wszystko. Lecz warto zastanowić się jakie znaczenie przywiązuje dokładnie nasz umysł do tych składników bytu czyli dzielników i jak je otrzymuje. Z doświadczenia elementarnego, na którem opiera się cała Filozofja perypatetyczna (stąd nie jestto system), czerpiemy te pojęcia. Wyrazem owego doświadczenia jest potoczna mowa, odbijająca przedmiotowy stan rzeczy. Przeto nie lada co zamierzają zburzyć ci, co możność i sprawność utożsamiają, jak zauważył Stagiryta:

«Ἐκεῖνοι δ' οἱ λόγοι δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ταὐτὸ ποιοῦσιν, διὸ καὶ οὐ μικρόν τι ζητοῦσιν ἀναιρεῖν.» *

64.— Cóż tedy rozumiemy przez **możność**? Rzecz jaśniejsza od swego określenia—pewną zdatność, zdolność, mienie skąd. Zatym, cokolwiek nie jest, lecz może być, mówimy, że jest w możności. Sad ślicznie zakwitł; gospodarz sprzedaje jabłka nieraz żywo kontraktując; jabłek niema—są w możności. Nowożeńcy planują; pierwsze dziecko będzie kapłanem lub zakonnicą, drugie rzecznikiem lub rzeczniczką, trzecie nauczycielem lub nauczycielką, itd.; dzieci niema—są w możności. Uczeń zapisuje się na filozofję; mówimy na niego filozof; gdzie jego filozofja?—W możności. Przed bryłą marmuru czystego rzeźbiarz wydaje wykrzyk radości: to mój Moj-

*Metaph. l. VIII. C. III. n. 5., Parisiis, ed. Ambrosio Fir. Didot, MDCCCL.

żesz! — Gdzie? — W możności. Widzimy zatym,, jak byt, tak i jego możliwy składnik—możność, nie jest jednoznaczna ani dwuznaczna, ale podobnoznaczna, jak i doprowód.

«Ἐπὶ πλέον γὰρ ἐστν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησνι».

«Ὅσαι δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος, πᾶσαι ἀρχαὶ τινές εἰσι, καὶ πρὸς πρώτην μίαν λέγονται, ἡ ἐστιν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο». *

Powód jest ten, że wszystkie możności są pierwiastkami biernymi i jako takie podporządkowują się pod czynny pierwiastek, do którego się odnoszą, a ostatecznie pod jeden pierwszy (tamże c. I. n. 3). Nie brak więc jedności koniecznej podobnoznaczności: "Unde manifestum est, quod omnes isti modi potentiarum reducuntur ad **unum primum,** scilicet ad potentiam activam. Et inde patet quod haec multiplicitas non est secundum aequivocationem, sed secundum analogiam".**

65.— Taksamo dochodzimy do pojęcia doprowodu, dorozwoju, sprawnika, z poszczególnych doświadczeń ze świata ruchowego, skąd i nazwa rzeczy***

Zowiemy doprowodem lub dorozwojem (ἐντελέχεια —dokres, dokon, dopełnienie, do(s)konałość) albo sprawnikiem lub sprawnością (ἐνέργεια) urzeczywistnienie. uiszczenie (ziścić—spoić istotę z istnieniem), bycie rzeczy, nie tak jak mówimy być w możności(mówimy istotnie coś jest w możności, np. wizerunek Merkurego w drzewie, połowa w całości podzielnej, wiedzący niezważający mogący dostrzec), ale w dorozwoju. Inaczej nie da się określić doprowodu i nie potrzeba, jak tylko przez nawodzenie z poszczególnych skutków; należy bowiem do pierwiastkowych pojęć przejasnych. Nie trza tu więc szukać określenia, iść w nieskończoność, co jest niemożliwe; ale wystarczy zauważyć jak się rzeczy mają stosunkowo do siebie (podobnoznaczność) np. budowniczy do budowy, czuwający do śpiącego, patrzący do człowieka z przymkniętemi oczyma, wyróżnione z materji do materji, uprawione do nieuprawionego. Widzimy namacalnie różnicę między niemi. Otóż właśnie ta różnica polega na tem, że jedno z nich znajduje się w dorozwoju (w wykończeniu), a drugie w możności. Mamy więc z porównania tego, co mówimy w wykończeniu, z tem, co powiadamy w możności, jasne pojęcie o doprowodzie i możności:

Ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πράγμα, μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει (λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ᾖ θεωρῆσαι), τὸ δ' ἐνεργείᾳ. Δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ μύον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς

*Tamże, c. I. n. 2.

**Metaph. lib. IX lect. 1.

***Nie dziw, że ze świata ruchowego wzięliśmy nazwę doprowodu, uogólniając ją następnie. Nie mogło źródło pierwszych naszych pojęć, jakiem jest dla umysłu zespolonego świat ruchowy, nie wycisnąć swego piętna na naszej mowie. Tak bowiem rzeczy wyrażamy, jak je wpierw pojmujemy. Pojmujemy wyobrażeniowo, przeto i nazwę wyobrażeniową pojęciu nakładamy. Ale umysł-rozum nie zamyka się w te ciasne ramy, lecz rozszerza ten pierwszy **um** (stąd rozum—rozum) na rzeczy bezruchowe, uwzględniwszy ich niedoskonałości lub bierności materjalne i możności ciowe. Z pojęcia jednoznacznego wychodzimy wtedy, a wchodzimy w podobnoznaczne. Podkreśl pierwszorzędną rolę podobnoznaczności w metafizyce.

ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. Ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θατέρῳ μορίῳ ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη, θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν.»*

Jest tedy możność *przyjemnikiem* jakiejś sprawności. *Sprawność* lub sprawnik (actus= doprowód, dorozwój)—do(s)konałością. Nie możemy więc zrozumieć i wykazać możności bez stosunku do sprawności, w którym leży cała jej istota, a więc bez sprawności; choć możność, jako rzeczywisty składnik rzeczy, różni się rzeczowo od sprawności. Stąd widzimy, że sprawność jest zrozumialsza i jak mówi Stagiryta, więcej ma prawdy. Możemy to zaoczyć np. w figurach matematycznych. Powód zaś jest ten, że umysł, będąc sprawnością i co przyjmuje (rozumie) ma być w sprawności—wymóg odpowiedniości. Zresztą sama sprawność, doskonałość, jest tak jasna, że ściśle określona być nie może.

Wykaz twierdzenia:—Ważąc pierwsze dane elementarnego doświadczenia, spostrzegamy, iż to coś zwane bytem, jedno nie jest, lecz być może i z tego powodu jest tak zwane (np. kłos pszenicy nim gleba skiełkuje ziarnko i rozwinie); drugie zaś jest i dlatego również tak się zwie. Pierwsze jest bytem w możności tylko, rzeczowo nietylko różniącym się od doprowodu, ale i odłączonym. Drugie, albo jest tak, iż może nie być, a wtedy będzie całością (Scholastycy mówią "ens quod" byt, który jest) złożoną w której doprowód będzie powodem istnienia tego bytu, a możność powodem jego możliwego nieistnienia; dlatego np. człowiek umiera naturalnie, bo naturalnie jest złożony z możności (materji) i sprawnika (duszy); rozkład wyłącznie składowi możliwy. Albo jest tak, iż niebyć nie może, a wtedy będzie całością (całość tylko istnieje) pojedyńczą, mianowicie, sprawnikiem (może lepiej sprawian) czystym (bytem koniecznym, który istnieć musi, bo jego nieistnienie byłoby bez wystarczającego powodu, jakim jest tylko pierwiastek możnościowy, np. materja w bytach materjalnych, możność w bytach od materji oderwanych). Ponad te oznaczenia składowe (**składowe** w znaczeniu podanem—albo jedno albo drugie albo jedno i drugie) nie można sobie nawet wyobrazić innych. Więc te są składniki pierwsze dzielące wszechbyt.

Dopowiedzenie: Można w Arystotelesie zobaczyć inne znaczenia możności, dwuznaczne, które pomijamy np.:

«Ἔνιαι γὰρ ὁμοιότητί τινι λέγονται (δυνάμεις), καθάπερ ἐν γεωμετρίᾳ καὶ δυνατὰ καὶ ἀδύνατα λέγομεν τῷ εἶναί πως ἢ μὴ εἶναι». **

§ 2.—Podział Możności i Sprawności.

66.— A: Sprawność może być:

1° **Bezwzględna** lub **czysta.**—Mianowicie, niespojona z żadną możnością jako podmiotem odbierającym i ograniczającym, ani też w sobie nie mająca żadnej możności *dalej doprowadzalnej. Taką sprawnością jest tylko Bóg.****

*Metaph. lib. VIII. c. VI n. 2-4; zob. również kom. św. Tomasza lib. IX. lect. V; Sylwestra Maurego S. J. lib. IX. c. VII p. 470, Bibl. Theol. et Phil. Schol. selecta atque composita a Franc. Ehrle S. J. t. IV; i innych.

**Metaph. lib. VIII. c. I. n. 3.

***Może sprawność (lub actus, od ago) być i jest osobowa, kiedy istnieje bez ujmującej możności (twierdząco mówimy). Lecz umysł nasz pojmuje ją na sposób kształtu spójnego, z powodu właściwego sobie przedmiotu (istoty materjalnej) spojonego, przez który w jego poznaniu wszystko przesiane być musi. Znając atoli tę swoją niedokładność, umysł nasz tem samem już się nie myli. Poprawia przeczeniem podmiotu.

Względna lub **mięszana.**—Mianowicie, doskonałość ujęta w granice jakiejś możności (np. dusza kształcująca ciało), albo doskonałość mogąca przybrać dalsze wykończenia (np. dusza ludzka i istota anielska względem ich istnienia lub różnych przypadłości).

2° Sprawność **kształtna** lub **istotna** (actus **formalis** vel **essentialis**) i sprawność **istna** lub **bytnia** (actus **entitativus**).—Sprawność istna lub bytnia iści daną istotę, wyciąga ją z możliwości i stawia w rzędzie bytów istniejących; stąd jej nazwa. Jestto istnienie. Ponieważ nie odnosi się do dalszej doskonałości w porządku danej istoty, lecz ma za jedyne zadanie uiszczenie tejże istoty, jest sprawnością *ostateczną*. Cokolwiek więc rzeczy w sprawności istnej pozatem przybędzie, będzie przybylcem czyli przypadłością. Sprawność kształtna lub istotna istoczy lub kształtuje, a więc odróżnia od innych daną istotę i dzieli się na:

3° **Ujętą** (actus receptus) i **nieujętą** (irreceptus) lub **oderwaną.** — Jest ujęta, jeśli tkwi w podmiocie, co kształtuje i z którego została wyprowadzona(np.dusza w zwierzęciu). Nazywa się też spółistotna, bo nie ona, lecz istota złożona istnieje. Jest nieujęta lub oderwana jeżeli bez żadnego podmiotu istnieć może lub istnieje; i to albo przypadkowo (np. dusza ludzka po rozłączeniu), albo esencjalnie (np. istota anielska). Skąd zwie się też samoistna lub podsobistna lub jeszcze wsobistna. Rzecz jasna, iż sprawność kształtna ujęta jest tylko częścią istoty danej rzeczy, kształt zaś oderwany—całością.

W stosunku już nie do możności, lecz w porównaniu między sobą, dostrzegamy sprawności.

4° **Pierwszą** albo **drugą.**—Pierwsza jest kształtem; druga—działaniem. Wedle porządku naszego poznawania (przez wyniki), wpierw została nałożona nazwa sprawności działaniu (sprawujący=działający), skąd przeszła na kształt—zarodek lub pierwiastek działania. Nic bowiem nie może działać (mieć sprawności drugiej), jeno z powodu i wedle kształtu (sprawności pierwszej); naodwrót wszystko co ma kształt, sprawność pierwszą, może działać czyli cieszy się możnością czynną. Tą drogą Akwinat wnioskuje, iż Bogu przynależy działanie na pierwszem miejscu.*

Używamy również nazwy sprawności *pierwszej* i *drugiej* w nieco odmiennem znaczeniu. Sprawność pierwsza, przed którą żadna, przypuszcza więc tylko możność, której sprawia pierwsze bycie, bycie bezokolicznościowe, zgoła i bez dodatku. Sprawność druga przypuszcza pierwszą i daje możności przyjmującej bycie drugie, czyli przypadłościowe lub okolicznościowe (ilościowe, jakościowe itd., zob. 9 przypadłości). Wreszcie sprawność dzieli się na:

5° Sprawność **fizyczną** i **metafizyczną.**—Pierwsza rzeczowo różni się od swej możności np. istota względem istnienia; druga—myślowo, np. różnica (zob. Logikę) względem rodzaju itd. Są to właśnie stopnie metafizyczne, o których była mowa w Logice.

Wszystkie części tego podziału są podobnoznaczne, jak widzimy, i jak można było spodziewać się z góry w składnikach bytu. Zaznaczył to Arystoteles i równocześnie podał dwudzielny stosunkowy (stosunku ruchowego i stosunku spoczynkowego) podział do którego wszystkie inne się sprowadzają:

«Λέγεται δὲ ἐνεργείᾳ οὐ πάντα ὁμοίως, ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τὸ δ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν (stosunek dynamiczny) τὰ δ' ὡς οὐσία πρός τινα ὕλην (stosunek statyczny).**

67.— Możność dzielimy na:

1° **Czynną, bierną i mieszaną.** —Możność *czynna* jest siłą, mocą, pierwiastkiem działania. — Nietylko nie przeciwstawia się ona sprawności, raczej jej inną

*Zob. De Pot. Q. I. a. I. in corp.
** Metaph. l. VIII. c. VI. o. 4.

stroną jest, to też i Bogu przynależy.* Taką możnością jest np. potęga Boga, umysł czynny, siły przyrodzone.

Możność *bierna* jest pierwiastkiem wrażenia, brania, stawania się; jest odbieraczem, przyjemnikiem. Dokonuje zaś, jeśli dokonuje, o tyle, o ile dokonana, tak np. władze nasze zmysłowe (oko widzi, ponieważ przechodem przedmiot wraził weń swą postać). Odbieralnika bowiem zadaniem jest tylko przyjmować.

Możność *mięszana* jest ta, która i przyjmuje i sprawuje. Ze strony przyjmowania jest bierną, ze strony działania jest czynną. Przyjmując, bierze w posiadanie i *jako swoje* dać może, czyli działać. Warunek dania jako swoje jest konieczny czynowi; czyn bowiem wpływ ze swego oznacza; zaś "nikt nie daje, czego nie ma". Zatym, ta możność będzie bierno-czynna, którą swe czynniki nie dokresowują do jednego, tak, że i jej cokolwiek pozostaje do wpływania na wynik (inaczej wcale nie byłaby czynną; wynik bowiem przynależy raczej do przyczyny dokresującej niż do dokresowanej); daje (wpływa, czyni) bo ma. Takiemi są władze w danym stopniu poznawczowości.** Czynna możność dzieli się na:

2° **Niepochodną i pochodną.**—*Niepochodna* czyli niestworzona. Chociaż jest czystą sprawnością, my ją pojmujemy jako możność w stosunku do wyniku, co właściwie *może* być, ale nie jest ciągłą i stałą sprawnością i sprawia bez ruchu i podmiotu.

Pochodna jest stałą ozdobą danej natury i należy do poczetu jakości. Działa z ruchem (np. możność chodu) albo bez ruchu (np. możność myślenia), lecz nigdy bez podmiotu. Bierna zaś możność dzieli się na:

3° **Czystą i Mieszaną.**—Czysta nie ma żadnej sprawności, jak np. materja pierwsza. Mieszana już przyjęła sprawność w danym porządku, lecz może być dalej doprowadzona inną doskonałością innego porządku np. człowiek zupełny w człowieczeństwie może być jeszcze biały lub innej cery, ciało (materja i kształt) w możności do istnienia itd. Zależnie zaś od tego, czy przyjmowanie zachodzi z ruchem czy bez ruchu, możność bierna będzie:

4° **Ruchowa** (np. być bity, ogrzewalny) albo **bezruchowa** (np. umysł względem myśli).

Dalej mamy jeszcze, jak wyżej powiedzieliśmy, możność bierną.

5° **Wyłaniającą (ex qua) i właniającą (in qua).**—*Wyłaniająca* uzależnia od siebie sprawność w stawaniu się i w bytowaniu np. materja pierwsza względem duszy zwierzęcej i naogół wszelkiego kształtu niesamoistnego. *Właniająca* wsabia sprawność (kształt), która wewnętrznie od niej nie zależy w stawaniu się i w bytowaniu (będąc kresem aktu twórczego) np. ciało względem duszy ludzkiej. W końcu możność bierna zwie się:

6° **Przyrodzoną** albo **uległiwą** — zależnie od tego, czy odpowiada sprawności przyrodzonej, a więc bierze się w stosunku do czynnika przyrodzonego, czy przeciwnie odpowiada sprawności nadprzyrodzonej, (ponad siły danej przyrody) brana więc w stosunku do działacza opanowującego wszelką przyrodę — Boga.***

Scholastycy wspominają jeszcze o następujących działach raczej logicznych.

7°Możność **fizyczna i metafizyczna:**—Fizyczna rzeczowo odróżniona od swej sprawności, np. materja pierwsza w odniesieniu do kształtu. Metafizyczna zaś w pojęciu tylko rozgraniczona z odpowiednią sprawnością, np. rodzaj względem różnicy gatunkującej.

---

*Essentia Dei sufficit ad hoc quod per eam Deus agat; nec tamen superfluit potentia; quia petentia non intelligitur quasi quaedam res addita supra essentiam, quod superaddit **secundum intellectum solam relationem principii: ipsa enim essentia ex** hoc quod est principium agendi habet rationem potentiae". (De pot. q. I. a. I. ad 9); a w 1. p. q. XXV a. 1 ad 1. pisze: "Potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo; nam unumquodque agit secundum quod est in actu. Potentia vero passiva dividitur contra actum; nam unumquodque patitur secundum quod est in potentia. Unde haec potentia excluditur a Deo; non autem activa."

**Zob. De Virt. in Comm. q. I. incorp.

*** Est autem considerandum, quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu in quem reducitur per agens naturale: et haec consuevit vocari **potentia obedientiae** in creatura." (Sum. Theol. 3. p. q. 1. in c.).

Możność

8° Sprawność **przedmiotowa** (obiectiva) i **podmiotowa** (subiectiva).—

Przedmiotowa zwie się innemi słowy możliwością (possibilitas). Jestto pojęta dorzeczność, przedmiot pojęty, (stąd nazwa) bez żadnej niezgodności wnętrznych cech, mogący zatem być urzeczywistniony przez artystę pojmującego i istnieć. Przeciwstawia się raczej bytowi nieistniejącemu jeszcze. Nazywa się też możnością logiczną, bo jest jeno pojęciem ideą rzeczy uiszczalnej.

Możność podmiotowa jest podmiotem, odbieralnikiem, podporą danej sprawności. Nie przeciwstawia się akuratnie możności przedmiotowej tylko wtedy, kiedy odpowiednią sprawnością jest przeprowadzona do istnienia i jest rzeczą (raczej częścią rzeczy) istniejącą, realną, fizyczną. Jeśli zaś rzecz, w której skład wchodzi ów podmiot, jeszcze nie istnieje, wtedy i możność podmiotowa jest możnością przedmiotową czyli możliwością tylko (raczej częścią możliwości). Może być więc możnością logiczną albo fizyczną. Przeciwstawia się właściwie sprawności tkwiącej (albo pojętej tylko, np. w istocie człowieczej pojętej tylko jak materja pierwsza kształtowi, albo już urzeczywistnionej (przez istnienie) jak materja kształtowi (np. duszy) w tejże istocie uiszczonej).

Ostatnie dwa działy bardzo się różnią od poprzednich, jak widzimy, i ostrożnie mają być używane dla uniknięcia nieporozumienia. Zresztą, możliwość będzie uwzględniona w szczególności. Możność zaś podmiotowa dzieli się dalej jak wyżej podzieliliśmy możność bierną. Arytoteles jeszcze wspomina o możności w ciągłem stawaniu się, nigdy zupełnie nie uskuteczniona sprawnością np. podzielność rozciągłości.

§ 3. — Porównanie możności ze sprawnością.

68.— Pokazawszy, kiedy materja jest w możności w odniesieniu do sprawności, mianowicie, kiedy jest ostatecznie przysposobiona,* Arystoteles przechodzi do porównania możności i sprawności między sobą. To porównanie pokazuje, iż sprawność w swym całym zakresie wyprzedza możność rzecznią (por. Kryterjologję), przeto i poznaniem. Dowód znajdujemy w tem, że nie możemy określić możności jeno przez sprawność. Jakbyśmy poznali możność czynną bez czynu, możność bierną bez uiszczenia? Budowniczego możność czynną rozpoznajemy przez budowanie (sprawność). Coś podobnego do zdania Zbawiciela: "A fructibus eorum....." .

«Τῷ λόγῳ μὲν οὖν ὅτι πριτέρα (ἐνέργεια), δῆλον· τῷ γὰρ ἐνδέχεσθαι ἐνεργῆσαι δυνατόν ἐστι τὸ πρῶτος δυνατόν, οἷον λέγω οἰκοδομικὸν τὸ δυνάμενον οἰκοδομεῖν, καὶ ὁρατικὸν τὸ ὁρᾶν καὶ ὁρατὸν τὸ δυνατὸν ὁρᾶσθαι. Ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὥστ' ἀνάγκη τὸν λόγον προϋπάρχειν καὶ τὴν γνῶσιν τῆς γνώσεως».

*Sylwester Maurus przy końcu tego ustępu układa dowód w tę formę: "Illud enim est prius ratione quam aliud, quod poni debet in definitione alterius; sed actus debet poni in definitione potentiae; neque enim potest intelligi, quid sit potentia activa, quae juxta dicta cap. II est primum analogatum potentiae, nisi per actum; ... ac similiter potentia passiva non potest intelligi nisi per actum, eo pacto, quo non potest intelligi visible nisi per hoc, quod possit videri: ergo actus est prior conceptu, difinitione ac ratione quam potentia".***

69.— Co do czasu, możność w pewien sposób wyprzedza, w pewien sposób nie: «Χρόνῳ δ' ἔστι μὲν ὡς, ἔστι δ' ὡς οὔ.» Wyprzedza w jednym i tym samym jednotniku. Rzecz widoczna, albowiem kto np. już jest młodzieńcem, był wprzódy dzieckiem (młodzieńcem w możności); tak człowiek — zapłodkiem, kłos pszenicy — ziarnkiem, widzący — widomym itd.

*(L. VIII. c. VII.).

** Metaph. IX. c. VII.

Wcześniejszą jest sprawność w jednym i tym samym gatunku. I tu rzecz widoczna. Człowiek bowiem, który się rodzi, z człowieka już istniejącego rodzi się, ziarnko pszenicy kłos wydające — z poprzedniego kłosu (sprawność) tego samego gatunku pochodzi itd. Tak samo rzecz się ma w możnościach czynnych podlegających doskonaleniu. W nich nawet w jednym i tym samym jednotniku sprawność wyprzedza możność. Oczywiście, muzyk musi wprzódy wiele grać (sprawność) nim nabędzie sztuki (możność) jak Paderewski; nie nauczysz się nigdy pływać, jeśli nie dotkniesz się wody, nie zaczniesz pływać.

Zarzucać temu ostatniemu spostrzeżeniu, jakoby z niego wynikało, że nie znający sztuki robiłby to samo, co sztukmistrz, znaczy tylko bawić się w wykręty, fortele. W samej rzeczy, spostrzeżenie dotyczy możności doskonalnych rzeczy czyli podlegających pewnemu stawaniu się. Stawanie się zaś, ponieważ ciągłe, jest podzielne. Zatym, w każdem stawaniu się upatrujemy coś, co już się stało (jak w ruchu: sprawność w możności jako w możności) czyli sprawność. Wedle tej sprawności stający się może czynić to, co czyni ten, co już się stał, lecz nie tak doskonale; uczący się pływać pływa, ale nie tak, jak skończony pływak; co się grzeje, grzeje, lecz w stopniu, w którym jest rozgrzane itd. Zresztą i na to zwrócić uwagę trzeba, że natura sama zaopatrzyła nas w różne zapłodki sztuk i nauk (pierwsze możności czynne tychże sztuk):

«Ὅθεν ὁ σοφιστικὸς ἔλεγχος ἐγίγνετο ὅτι οὐκ ἔχων τις τὴν ἐπιστήμην ποιήσει οὗ ἡ ἐπιστήμη· ὁ γὰρ μανθάνων οὐκ ἔχει. Ἀλλὰ διὰ τὸ τοῦ γιγνομένου γεγενῆσθαι τι τοῦ ὅλως κινουμένου κεκινῆσθαί τι (δῆλον δ' ἐν τοῖς περὶ κινήσεως τοῦτο) καὶ τὸν μανθάνοντα ἀνάγκη ἔχειν τι τῆς ἐπιστήμης ἴσως.»*

W istocie zaś czyli w uiszczonej doskonałości danej linji możność również ustępuje pierwszeństwo sprawności. Doskonałość bowiem, a kształt lub koniec dokonywania, to jedno i to samo. Jeśli więc, jak widzieliśmy, możność (bierna—brak doskonałości) wyprzedza czasowo sprawność (dziecko —przed mężczyzną), ustąpić musi pierwsze miejsce sprawności co do istoty; doskonałości, które, czasowo później przybywają, tem samem są doskonalsze, zupełniejsze. Innemi słowy, doskonalsza doskonałość, niż podatność do niej.**

*Rzecz jasna, że tu mowa tylko o możności biernej i w jednym i tym samym rodzaju. Czynna bowiem nie dzieli się przeciwko sprawności, jest przeciwnie jej przyczyną, przeto doskonalszą; a wedle rodzajów to naczelnictwo sprawności rozumie się zgoła i bez dodatku (np. duszy względem ciała), albo pod pewnym względem (np. myśli względem duszy); pierwiastkiem bowiem godności lub szlachectwa jest kształt, któremu dorównie dopisuje istnienie.****

* Tamże n. 5; zob. również św. Tomasza, tamże.

**(Zob. Aryst. Metaph. lib. VIII. [ed. cyt.] c. VII. n. 6-77, gdzie również tożsamo udowadnia przez niedorzeczność; powiadając, że w przeciwnym razie mądry (Merkury) równałby się głupiemu (Pansanie). Możność bowiem gładzi różnice; jedynie stosunek do różnych sprawności różni różne możności (nie rozpoznasz gruszy od gruszy, chyba przez owoc).

***Niezupełnie podoba się nam dodatek niektórych myślicieli, jak np. O. Remer'a, O. Gredt'a, do słów św. Tomasza: "In quolibet genere actus est nobilior quam potentia quantum ad illud genus". (I Sent. q. XVII. a. I. ad 6). Przeciwstawiają, mianowicie, porównanie możności ze sprawnością pod względem szlachectwa jednego i tego samego rodzaju, porównaniu takowemuż w różnych rodzajach; "In diverso autem genere potentia esse potest nobilior actu." (Remer, Sum. Praelect. Phil. Schol.-Metaph. gen. p. 231 ed. 3a). — "In diverso autem genere potentia potest esse nobilior actu, quia tota entitas huius generis est nobilior; ita potentia substantialis (utpote aliquid substantiale) est nobilior actu accidentali." (Gredt, Metaph. Gen. vol. II. p. 36, ed. 3a). Naszem zdaniem, niema miejsca na to drugie porównanie, albowiem możność i sprawność, cząstki

Dalej, wytworny dowód wyciąga Stagiryta z jestestw niezniszczalnych i koniecznych na poparcie prymu sprawności. Niezniszczalne jestestwa, powiada, są doskonalsze w istocie od zniszczalnych (rzecz jasna). Niezniszczalne jako takie, rugują ze siebie możność, która jest cząstką zniszczalnych. Więc możność ustępuje prym sprawności w doskonałości istoty, mniejszą udowadnia w ten sposób: wszelka możność (bierna) obejmuje dwie sprzeczne; albowiem móc być ciągnie za sobą ogniwem konieczności móc niebyć (w przeciwnym bowiem razie—konieczność, a nie **móc**); co może niebyć, zdarza się niebyć; czemu trafia się niebyć, jest to właśnie, co nazywamy zniszczalne, albo zgoła (jeśli w swej istocie), albo w danym porządku np. w tem miejscu (niszczysz twe miejcobycie krakowskie przenosząc się do Warszawy), w tej jakości, w tej ilości itd. Nic zatym zgoła niezniszczalne znajduje się jako takie zgoła w możności, ale w sprawności. To też ustawicznie w ruchu nie jest w możności (co do ruchu), chyba skąd dokąd czyli co do miejsca: «Οὐδὲ δὴ κίνησις, εἰ τίς ἐστιν ἀΐδιος, οὐδ' εἴ τι κινούμενον ἀΐδιον, οὐκ ἔστι κατὰ δύναμιν κινούμενον ἀλλ' ἢ πόθεν ποῖ· τούτου δ' ὕλην οὐθὲν κωλύει ὑπάρχειν.»* — Podwaliny rozgłośnej kwestji, mianowicie, możliwości stworzenia odwiecznego.**

70.— Porównując zaś możność i sprawność względem dobra, znajduje Filozof, iż sprawność jest lepsza i celniejsza (w poszczególnym rodzaju), co tak udowadnia: każda możność obejmuje dwie przeciwności, np. kto może być zdrowy, zarazem może być chory. Ta sama bowiem możność zdrowia i choroby, spoczynku i ruchu; budowania i rozwalania; wznoszenia się i zwalenia się.*** Możność zatym dwu przeciwnych—zawsze razem; przeciwne zaś równocześnie nie mogą uiścić się (być w sprawności), np. nikt nie jest zdrowy i zarazem chory. Więc jedno z nich naraz. Jeśli dobro — lepsze, bo wydzielone; jeśli zło — gorsze, bo uskutecznione. W możności natomiast i jedno i drugie lub żadne — więc równie. Zważ również,

---

bytu, są esencyalnie jednego radzaju, wyniosłym (transcendentali) stosunkiem skierowane wzajemnie ku sobie. A w tym rodzaju, jakikolwiek on będzie (podstatowy czy przypadłościowy), "in quolibet ....," zawsze sprawność szlachetniejsza szlachetnością owego rodzaju. Temsamem, że bierzemy np. podstatę (ze swego rodzaju wprawdzie godniejszą) w stosunku do białości (mniej godną ze swego rodzaju, bo przypadłość), już ta podstata, jako możność białości, jest mniej szlachetna od białości.—Ale przecież niezależne (podstata) godniejsze od zależnego!—Właśnie w tem porównaniu podstata jest zależna; czyż białość nie jest biała ze siebie? A tymczasem podstata bez białości białą nigdy nie będzie.

Jednakowoż słowom O. Remer'a znaleźć jeszcze można jakie takie znaczenie (biorąc jego "in diverso genere" w znaczeniu "secundum quid" Anielskiego). Gorzej O. Gredt. Odnosi samą tylko możność jednego rodzaju do sprawności drugiego, np. materję pierwszą do białości. Tu już żadnego stosunku upatrzyć nie można; cóż dopiero w takim stosunku przypisywać materji większą "nobilitas" (czyż "nobilis" nie jest skrótem od "noscibilis?")! Przecież materja jest źródłem niepoznawalności jak i niepoznawczości.

O wiele lepiej św. Tomasz. Zaznaczywszy, iż w jakimkolwiek rodzaju sprawność szlachetniejsza od możności, dodaje, że ta szlachetność jest zgoła taką albo pod pewnym względem, wedle samego bytu danego rodzaju: "Ad sextum dicendum, quod nobilitas aliquorum potest attendi dupliciter: vel simpliciter, vel secundum quid. Videtur autem simpliciter dignius esse quod secundum suum esse nobilius est, et hoc modo anima Christi et anima cujuscumque justi est nobilior quam caritas creata, quae habet esse accidentis. Videtur etiam aliquid dignius secundum quid, quod secundum **aliquod** dignius est; et hoc modo caritas creata est nobilior quam anima Christi. **In quolibet enim genere** actus est nobilior quam potentia, **quantum ad illud genus.** Unde sicut albedo corporis Christi **quantum ad hoc esse** quod est **esse album**, est nobilior quam sit corpus Christi; ita etiam scientia ejus creata est nobilior quam anima ejus quantum ad hoc quod est esse scientem, quod est esse secundum quid. Et similiter caritas quantum ad tale esse: quia se habet in esse illo ad animam Christi, sicut actus ad potentiam." I Sent. q. XVII. a. I.).

*(Tamże, n. 12).

**Mimochodem zapuszcza tu Stagiryta ostry bistur w teorję Platona, wysuwając przeciwko niemu wniosek z powyższych przesłanek: jeżeli więc ma być samowiedza (według teorji Platona), o wiele więcej (na pierwszem miejscu) być musi wiedzący, w stosunku do czego wiedza jest sprawnością, wiedzą bowiem wiedzący wie, ruchem ruszający się rusza jako możnością swoją.

***Możność jednego albo drugiego tylko, nie jest możnością, lecz koniecznością, jak widzieliśmy wyżej i jak przykłady wskazują—kto mógłby tylko budować, zawsze byłby budujący bez ustanku.

że tylko wedle sprawności powiadamy poprostu, iż coś jest tem lub takiem, czem lub jakiem jest; wedle możności — tylko poniekąd, nie zgoła.*

Dalej, co do zrozumiałości, sprawność przoduje możności; co jest namacalne w przykładach figur geometrycznych.

Rysunek geometryczny dopóki cały (możnościowo tylko podzielony) zasłania zrozumiałość teorematu. Podzielić rysunek odpowiednio do teorematu, jasność jego kole oczy rozumnego, np. teoremat: kąty trójkąta=2prostym. Powód tego—większe dostrojenie się sprawności umysłu.

W końcu, porównując możność ze sprawnością względem prawdy (lub fałszu), powiada Filozof, że prawdą lub fałszem przeważnie zwiemy byt w sprawności «τὸ δὲ κυριώτατα ὂν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος», co udowadnia najpierw w jestestwach złożonych, następnie w jestestwach szczerych.

W jestestwach złożonych prawda lub fałsz polega na tem, że są złożone lub rozdzielone. Zatym umysł, odbijając ten stan rzeczy, będzie prawdziwy, zbaczając—fałszywy: złączysz myślą, co jest złączone w rzeczy; albo rozłączysz myślą, co jest rozłączone w rzeczy, masz prawdę; w przeciwnym razie — fałsz. Nie dlatego bowiem jesteś biały, bo ja tak myślę, ale ta moja myśl jest prawdziwa, bo tyś biały (mogą sobie bredzić dowoli Kantyści i Subjektywiści w swych systemotomanjackich snach—nie zmienią porządku rzeczy). A więc porządek rzeczy jest przyczyną prawdy w myśli i wypowiedzeniu, tak, że sąd czyli skład umysłowy orzeczenia (kształtu) z podmiotem (materją), jest prawdziwym znakiem złożenia rzeczy w rzeczywistości z kształtu i materji lub rozdzielenia i tegoż złożenia lub rozdzielenia sposobowości (konieczne, niemożliwe, przypadkowe). Złożenie zaś i rozdzielenie są sprawnością; więc prawda i fałsz—wedle sprawności.

W jestestwach zaś szczerych prawda lub fałsz ma się inaczej. Ponieważ one (jestestwa szczere albo dodatnio jak czyste kształty, albo ujemnie jak istoty materjalne) są oderwane od materji, ich prawda rzeczowa nie może polegać na złożeniu. Polega na ich prostem byciu rzeczywiście tem, czem są. Przeto umysł względem nich będzie prawdziwy, ujmując ich istotę (ich rzecz, a istota czyli kształt, to jedno i tosamo). Fałsz zaś z natury rzeczy tu niemożliwy. Ująłeś ich istotę — masz prawdę; nie ująłeś — wcale nic nie wiesz: pojedyńczości nie mają części, żeby coś z nich wiedzieć, a coś niewiedzieć. Przeto w czystych kształtach, fałsz to prosta niewiedza. Jednakowoż i tu fałsz możliwy przypadkowo (z przypadku stosowania nieodpowiedniego określenia do szczerej istoty — określenie nie jest złożeniem z natury rzeczy), mianowicie, w istotach ujemnie oderwanych przez odnoszenie do nich określenia innej rzeczy (np. gdyby ktoś, badając naturę anioła bez najmniejszego promyka metafizyki, zawyrokował obecność materji w takiej naturze), albo przez ułożenie określenia z części niezgodnych (np. człowiek—zwierzę niezmysłowe); w dodatnio oderwanych — tylko pierwszym sposobem (z braku złożoności w samem określeniu). Przeto oderwane istoty mają tylko prawdę bez fałszu, ponieważ ich istota nie przyjmuje domieszki możnościowej, lecz jest tylko w sprawności. Jeśli tak, widoczny jest stosunek przyjaźni między sprawnością, a prawdą.**

---

*Z tych danych Stagiryta wnioskuje, iż zło nie jest jakąś naturą osobną. Zło bowiem sprzeciwia się dobremu. Zatym odnosi się do tej samej możności—jeden i ten sam podmiot dobra i zła. A więc zło jest dobrem w niedorozwoju: co byłoby dobrem, gdyby było osiągnęło swój cel, swój ostatni kształt — tosamo jest złem przez oddalenie się od dobra. Jeśli możność rzeczą jeszcze niedobrą—to gorsze zło tj. niedobrej rzeczy niedobroć już przyswojona wyłącznie czyli porończę. To zn. zło pośledniejsze od możności.
«Δῆλον ἄρα ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα· ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως». (Tamże, n. 3)

**Że zaś szczere istoty są tylko w sprawności, pokazuje się stąd, iż inaczej podlegałyby rodzeniu i marnieniu, co jest im niemożliwe. Cokolwiek bowiem się rodzi, z innego (rodziciela) się rodzi samo pojęcie rodu pochodność w swem znaczeniu zamyka. Ród "powstanie żywego z żywego początku złączonego w podobieństwo przyrody". To podobieństwo wymaga tożsamości istoty w płodzącym i zrodzonym. Więc jeżeli ród nie jest czczem słowem, tak, że płodzący rzeczywiście odrębnia się od spłodzonego, koniecznie musi się znaleźć w ich naturze coś innego poza kształtem (źródłem jedności), co tłumaczy ich odrębność. To coś innego nie może być jeno materją (w niewymownej tajemnicy Trójcy Przenajśw.—względność). Przeto każde zrodzone—złożone(filozoficznie

Oto argument Arystotelesa:

«Τὸ δ' εἶναι ὡς τὸ ἀληθές, καὶ τὸ μὴ εἶναι ὡς τὸ ψεῦδος, ἓν μὲν ἐστιν, εἰ σύγκειται, ἀληθές· τὸ δ' εἰ μὴ σύγκειται, ψεῦδος. Τὸ δὲ ἕν, εἴπερ ὂν οὕτως ἐστίν· εἰ δὲ μὴ οὕτως, οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἀπάτη, ἀλλ' ἄγνοια, *

TWIERDZENIE III: Możność i Sprawność Rzeczowe, rzeczowo różnią się

71.— **Uwaga wstępna:** Widzieliśmy podział bytu na możność i sprawność, oraz różne stosunki między niemi. Teraz zachodzi pytanie czy te stosunki są rzeczowe, łączące dwa kresy rzeczowo odrębne, czy też to rozdwojenie bytu jest czystym płodem umysłu. Twierdzimy odrębność rzeczową. Oczywiście nie w bytach myślowych, ale w rzeczowych i złożonych.

Dowód: a) możność jest czystą podatnością, domaganiem się czyli odbieralnikiem; sprawność — wykończeniem, doskonałością, pełnią. Pełnia zaś rzeczowa a próżnia, domaganie, naczynie — to inna, a inna rzecz (nikt nie utożsamia pularesu z wypełniającemi go dolarami, szklankę z wodą w niej zawartą itp.) Przyczem, możność i sprawność w rzeczowym bycie, rzeczowo się różnią.

b) Co samo oddzielnie od czegoś istnieć może, rzeczowo różni się od niego. Często zaś możność oddzielnie od sprawności istnieje (np. róża ginie, jej materja przechodzi w lilję i istnieje pod kształtem lilji, podczas gdy kształt (sprawność) róży sczezł zupełnie). Więc to samo, co wprzódy.

c) Pojęcia dokonalne (determinabilia) leżą całkowicie poza obrębem pojęć dokonawczych (determinantes) pojęciowo. Więc dokonalność (możność) rzeczowa rzeczowo poza dokonawczością rzeczową.

Dopowiedzenie 1:—Zatym w jednym i tym samym porządku rzeczy, nic nie może być i możnością i sprawnością, gdyżby gwałciło zasadę sprzeczności: pod jednym i tym samym względem byłoby doskonałe i niedoskonałe.

Natomiast w różnym porządku może; nie każda bowiem doskonałość jest wszelką i całą doskonałością.

---

mówiąc) i jest złożone. Istoty zaś szczere są niezłożone i bytem z natury własnej, nie z innego. Byt bowiem z natury swojej, nie daje do siebie dostępu żadnemu innemu. Co znajdziesz poza bytem? —Tylko nic. Tem samem więc, że szczere istoty są czystymi kształtami (jeśli są takimi rzeczywiście, a nie czemś niczem lub czczą ideą), którym z natury rzeczy nieodstępnie towarzyszy istnienie, są zgoła bytem wedle siebie i nieporodne (chyba pod pewnym względem, **secundum quid**). a więc bez możności. Jeżeli przeto z jednej strony te istoty są bytem wedle siebie (bo czyste kształty), czyli tylko sprawnością, a z drugiej strony na tem właśnie polega ich prawda bez możliwości fałszu z natury rzeczy stąd ostateczna wynikłość: prawda przeważnie w sprawności.

*(Metaph. l. VIII. c. X. n. 5.—Jasno komentuje ten ustęp Doktor Anielski: "Adaptat quod dixerat de substantiis simplicibus ad principale propositum: scilicet ad ostendendum quod verum magis est actu quam in potentia. Ostenderat quidem hoc circa composita, pro eo quod verum est circa compositionem et divisionem, quae actum designant: in substantiis vero simplicibus ex eo quod non est in eis falsum, sed tantum verum. Propter quod non sunt in potentia, sed in actu. Dicit ergo quod omnes substantiae simplices sunt actu entes, et numquam entes in potentia: quia, si quandoque essent in actu, et quandoque in potentia, generarentur et corrumperentur: sed hoc non potest esse ut ostensum est: nam hujusmodi substantiae sunt formae tantum, unde etiam secundum se sunt entes; ens autem secundum seipsum non generatur neque corrumpitur. Omne enim quod generatur, ex aliquo generatur: ens autem simpliciter inquantum ens, non potest ex aliquo generari. Nam enim est aliquid extra ens, sed extra tale ens; ulpote extra hominem est aliquod ens. Unde hoc ens potest generari secundum quid, sed ens simpliciter non. Id ergo, quod est ens secundum se, per hoc, quod ipsum est forma, ad quam sequitur ens, non est generabile. Unde non est quandoque in potentia, quandoque in actu. Et ideo, quia circa actum maxime consistit verum, quaecumque sunt talia, quae sunt solum in actu, et sunt id quod vere aliquid est, quia sunt quidditates et formae, circa ea non convenit decipi, aut esse falsum. Sed oportet ut intelligantur si mente attingantur, vel penitus non intelligantur si mente non attingantur. Sed quamvis in eis non contingat decipi secundum se, contingit tamen cum "quaeritur de eis quod-quid est" scilicet si talia sunt aut non. Et sic contingit decipi in eis per accidens: utpote si quis quaerat de aliqua substantia simplici utrum sit ignis, aut substantia corporea, vel non: quia, si attribuitur ei esse substantiam corpoream, erit falsitas per accidens propter compositionem." (lib. IX. l. XI).

Stąd również, może istnieć dana możność bez sprawności, albowiem możność czasowo wyprzedza sprawność. Rzecz jasna, że nie każdy, kto ma nogi, musi zawsze stać albo chodzić.* Tembardziej—sprawność bez możności.

Jednakowoż niemasz żadnej możności biernej w naturze rzeczy, którejby nie odpowiadała jakaś przyrodzona możność czynna.** Całą bowiem naturą swoją zwrócona jest bierna możność ku sprawności, jako ku swemu wyłącznemu celowi (doskonałość a cel, to jedno i tosamo). Bez sprawności więc czyli bez możności czynnej, możność bierna byłaby pozbawiona swego celu, co jest niedorzecznością. Mądrość, ostateczna przyczyna wszystkiego, nic nadaremnie, bez celu nie czyni.***

TWIERDZENIE IV: Przyczyna ograniczoności bytu leży w jego złożoności z możności i sprawności.

2.— **Uwagi wstępne:** Spoglądając wszerz i wzdłuż otaczającego nas wszechświata spostrzegamy mnóstwo. To mrowie bytnie nasuwa nam zniewalająco na myśl ograniczenie poszczególnych jestestw — możliwość początku drugiego w końcu pierwszego. Przyczem zachodzi nieunikniona zagadka dla myśliciela: skąd ograniczenie ograniczonego bytu? Twierdzenie nasze odpowiada właśnie na to pytanie. Upatrujemy ową przyczynę w złożności. Przeto więc byt pojedyńczy i szczery, jeśli jest, jest nieskończony i jeden.

Atoli każda złożoność z natury swej żąda dwóch pierwiastków. Tymi pierwiastkami w każdym prawdziwie jednym bycie są możność i sprawność.

Któremu z tych dwóch pierwiastków przypada funkcja ograniczania przeważnie? Jeżeli, jak widzieliśmy, sprawność nie odpowiada w naszej myśli jeno doskonałości, bytującej pełni, sama ze siebie nietylko, że nie kładzie sobie granic, raczej je ruguje, zalewając całą swą linję—"dobro się rozpływa". Przyczem trza szukać grobli w drugim pierwiastku —i w możności. Ona to rozlane morze kanalizuje w różne, małe lub większe potoczki, przedłużające je na zewnątrz niego mniej lub więcej.****

Możność funkcję swą ograniczania wykonuje podmiotnicząc, czyli odgrywając stosunkowo do kształtu lub sprawności rolę podmiotu, podpory, przyjemnika. Sama bowiem przyroda możności, całą swą istotą skierowaną ku przyjęciu i objęciu ładującej ją, wypełniającej i kształtującej sprawności, kreśli granice w obwodzie swej objemności nieograniczonej ze siebie sprawności. Przyczem, kwestja ograniczenia sprawności jest kwestją. Niedorzecznością zaś—kwestja ograniczenia możności; natura bowiem rzeczy jest ostateczną przyczyną istotnej takowości rzeczy, i tylko niepomny treści własnych słów mógłby sobie pozwolić na dalsze dlaczego czyli na otworzenie pochodu w nieskończoność. Weźmy namacalny, fizyczny przykład. Zdajemy sobie łatwo sprawę dlaczego woda (ze siebie rozlewająca się) w litrowej

---

*Zob. dowody Arystotelesa przeciwko Megarykom (Metaph. l. VIII. c. III).

**In omni genere, tantum se extendit potentia passiva quantum potentia activa illius generis; unde non est aliqua potentia passiva in natura, cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis." (C. G. l. II. c. 60).

***"Ὁ δὲ Θεὸς καὶ ἡ Φύσις (narzędziowa przyczyna) οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν». (De coelo l. I c. IV. n. 3).

****"La gloria di colui che tutto muove
Per l'universo penetra, e risplende
In una parte piu, e meno altrove."
(Dante, Paradiso, Canto I).

szklance jest tylko litrową zawartością; lecz na pytanie: dlaczego litr jest pojemnością litrową, niema odpowiedzi, chyba tożsamowna — bo jest litrem.*

73.— **Dowód:** Doświadczenie niezawodne donosi nam o mnogości, a więc odrębności i ograniczoności poszczególnych rzeczy wszechświata. Otóż sama sprawność sobie wyłącznie odpowiadając, siebie tylko głosi w nieskończoność bez echa — doskonałość sama ze siebie jest sobą, jedną, nieskończoną, nie tą lub ową; z drugiej strony, sama tylko możność nie jest nawet pomyślną, zatem istniejącej rozmaitości przyczyną być nie może. Pozostaje więc jedyny rozumny wykład rozliczności światowej tj. złożożność z możności i sprawności. — Sprawność, wypełniając próżnię możności, robi jej miejsce w szeregach jestestw; zaś możność, wchłaniając sprawność w swą objemność, stawia swój objem w tem miejscu, a nie w innem wspomnianego szeregu.**

Widzimy potem przewagę możności w ograniczaniu. Jednakowoż nie odgrywa swej roli bez zależności od sprawności. Owszem, ista przyroda tejże funkcji możności leży w wyniosłym jej stosunku do sprawności — a niema stosunku bez kresu do. Nie można sobie wyobrazić możności niczego. Co więcej, nie byle co z byle czego. To co się stało, było właśnie to i tak **w możności** co i jak się stało. Możność bieży równolegle do sprawności przez niskie początki, niezliczone wyższe pośrodki, foremne wykończenia i znikome braki. Ta istotna ścisła spółzależność możności i sprawności zabezpiecza kosmicznym wirom stawania się ład i porządek.

*Zachodzi pytanie czy można pojąć pewne ograniczenie możności przez sprawność? — Pod pewnym względem — tak. Mianowicie, dane tworzywo mogące przyjąć różne kształty, przyjąwszy jeden z nich, już nie jest w możności względem niego — na tyle tedy możność ograniczona sprawnością. Rzecz jasna — jestto tylko pewien sposób mówienia.****

*Św. Tomasz mówi wprawdzie o podwójnem ograniczaniu kształtu: "Ad secundum dicendum, quod duplex est limitatio formae. Una quidem secundum quod forma generis limitatur ad naturam speciei; et talis limitatio formae non fit per materiam, sed per formam magis determinatam, a qua sumitur, differentia enim addita super genus contrahit ipsum ad speciem; et talis limitatio est in substantiis spiritualibus, secundum scilicet quod sunt formae determinatarum specierum" (De Spir. Creat. a. I.). Lecz nie trudno myślicielowi zauważyć, iż ów drugi sposób ograniczania nie występuje poza obręb naszego twierdzenia. Że zaś nasza myśl idzie po myśli Anielskiego Doktora, przekonać się można z całego Art. I. DE Spir. Creat.. Ad primum ergo dicendum, quod ratio formae opponitur rationi subjecti. Nam omnis forma, inquantum hujus modi, est actus: omne autem subjectum, comparatur ad id, cujus est subjectum, ut potentia ad actum. Si quae ergo forma est quae sit actus tantum, ut divina essentia, illa nullo modo potest esse subjectum; et de hac Boetius loquitur. Si autem aliqua forma sit quae secundum aliquid sit in actu, et secundum aliquid in potentia; secundum hoc tantum erit subjectum, secundum quod est in potentia, inquantum habet esse finitum et limitatum. Et quia intellectus est cognoscitivus omnium secundum sui rationem, et voluntas est amativa universalis boni; remanet semper in intellectu et voluntate substantiae creatae potentia ad aliquid quod est extra se. Unde si quis recte consideret, substantiae spirituales non inveniuntur esse subjectum accidentium, quae pertinent ad intellectum et voluntatem."

Ad tertium dicendum, quod secundum Avicennam (Suff. lib. 2. cap. 83), non est quaerenda differentia per aliquos actus nisi in illis quae in una potentia conveniunt: species enim quae conveniunt in una potentia generis, distinguuntur specificis differentiis; sed ipsae differentiae quae non conveniunt in genere, sic quod genus sit pars essentiae earum, seipsis distinguntur (zważać na warunek — "sic quod"): similiter etiam genera generalissima non dividuntur aliquibus differentiis, sed seipsis (właśnie z powodu braku wyższego rodzaju czyli możności: im tedy przypada rola możności): similiter etiam composita quae conveniunt in materia distinguuntur per formas diversas (jeszcze możność); sed diversae materiae **seipsis distinguuntur secundum analogiam (stosunek) ad diversos actus prout **in eis diversa ratio possibilitatis invenitur"**. (S. Th. II. Dist. XII. q. a. I.) i Jeszcze:

"....Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; **quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset.** Unde dicit Commentator in 3. de Anima, quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad invicem, secundum gradum **potentiae et actus.** (Oposc. gen. phil. S. Thae. P. Mandonnet, de Ente et Essentia,, C. V.).

***Non enim terminatur potentia nisi per adeptionem formae, ad quam erat in potentia: unde cum materia prima secundum se considerata sit in potentia ad omnes formas naturales, non poterit tota ejus potentia terminari nisi per adeptionem omnium formarum. Non enim una forma recepta in materia (etiam si sit nobilior et magis perfecta) tollit potentiam ad formam aliam minus nobilem; materia enim sub forma ignis existens, adhuc remanet in potentia ad formam terrae." (S. Th. II. Dist. XII. q. I. a. I.).

TWIERDZENIE V.—Sprawność odosabnia. «Ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει». (Met. L. VI. c. 13. n. 8.)

Objaśnienie wstępne:—Już wiemy, iż wszelki byt prócz pierwszego składa się z możności i sprawności, co umożliwia mnogość. Liczność — wynik oddziału. Nasuwa się potem myśli zagadka przyczyny odosobnienia. Twierdzenie nasze piąte odpowiada na pytanie. Upatrujemy wspomnianą przyczynę w sprawności i to powszechnie, we wszechrzeczy. Niedorzeczna panteistyczna wysnowa w istej podstawie dotknięta.

Zważ, odosobnienie ograniczeniu nierówne. Odosobnienie niekoniecznie wypiera bezkresowość, jak i ograniczenie często idzie w parze z odosobnieniem, nie zawsze.

Dowód:—Coś jest odosobnione nie dlatego, że nie jest innem, ale nie jest innem czyli jest odosobnione dlatego, że sobą. Sprawności zaś byt wszelki swą bytność zawdzięcza. Więc sprawność odosabnia.

Obj. Powiadamy we większej przesłance innemi słowy, że nie ujemność tłumaczy dodatność, lecz odwrotnie—dodatność tłumaczy ujemność.

W mniejszej przesłance twierdzimy, że sprawności byt swą bytność zawdzięcza. Polotni genjusze, jak Arystoteles i Akwinat, bezustannie powtarzają, iż możność lub tworzywo zawdzięcza swe istnienie formie czyli kształtowi (sprawności): "In natura rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse sed per formam: forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori". (De Spir. Creat. a. I.);; i we wielu innych miejscach. Jednakże byli autorzy przeciwnej opinji;; twierdzili możliwość istnienia czystego tworzywa.*

Podstawa owej opinji jest zupełnie niezrozumiała; sprzeciwia się pojęciu możności: co **nie jest,** lecz **być może.** Dopóki więc coś znajduje się w tym stanie, nie może przyjąć sprawności istnienia, czyli być—bytując bowiem nie byłoby tylko możnością, a będąc możnością (z natury swej) miałoby być tylko możnością—sprzeczność! Wistocie, czem jest sprawność (ἐνέργεια)? Arystoteles już powiedział:«Ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα» μὴ... δυνάμει... τόδ' ἐνεργείᾳ»,tj. rzecz bytująca. Chociaż w bytującej rzeczy złożonej rozróżniamy to z czego—tworzywo, to wedle czego—tworzydło i to czem—istnienie, jednakowoż te wszystkie omianowania przysługują im tylko w składzie całości, bynajmniej nie w odosobnieniu. To z czego jest i zwie się **to z czego,** ze względu na to **wedle czego,** a jedno i drugie, jeśli nienadaremnie, ze względu na **to czem;** razem—**to co.** Atoli razem niekonieczne, wystarczy wszystko. Jeżeli więc jedno już wszystko—niezwłocznie **to co,** więc rzecz bytująca «τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα»—sprawność, nie zaś możność lub tworzywo. Tak np. część laski jest częścią dopóki w całości (częścią zatem w możności). Oddziel, już nie masz części laski, ale inne **to co** «τόδε τι", inną laskę (mniejszą), którą wyłącznie w odniesieniu umysłowem możesz jeszcze zwać częścią. Pojęcie zaś tworzywa u nikogo nie odpowiada na **to co,** lecz na **to z czego** «ὕλην δὲ λέγω ἡ μὴ

*Henryk z Gandawy np. pisze: "Ipsa (materia) est susceptibilis esse per se tanquam per se creabile. Ipso etiam Deo conservante quod in ipsa potest creare absque omni actione formae, potest habere a sua natura, quod sit aliquid in actu subsistens, licet non in tam perfecto actu qualem habet in composito sub forma: quia actus suus proprius est in potentia ad illum actum ulteriorem." (Quodlibet I, l. c.). — Opinja, której Suarez bynajmniej się nie sprzeciwia: "Nego non posse dari actum subsistentem incompletum, nam ipsamet **essentia materiae** subsistens est propria subsistentia partiali, et cum illo addito potest appelari actus secundum quid." (Metaph. XIII, sect. 5. n. 14.).

ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι ". (Met. L. VII. C. I. n. 6).— "Materia non proprie potest dici **quod est,** cum non sit **nisi in potentia".***[1] Więc osobno istnieć i stworzoną być nie może, jak błędnie mniemał Henryk Gandaweński.

Nieco inaczej. Czem jest tworzywo? — Czystą możnością. W niem więc żadnej aktualności czyli istności lub niniejszości, ale wszystko na potem. Takie coś istniejące równa się istnieniu i nieistnieniu, *czemu i potęga wszechbytu poradzić nie może, obejmując tylko byt. Gra wyobraźni — przedstawić sobie czystą możność* uteraźniejszoną. *Jest zadaniem myśliciela podchwycić postępek wyobraźni, by nie dać się zwieść. Jak postępuje ta czarodziejka? Przedstawia sobie, co będzie w przyszłości. Widzi w niem części rzeczowe — jedną uzupełnioną, drugą uzupełniającą. Tę ostatnią pozostawia w przyszłości przy całości, a pierwszą przenosi w teraźniejszość i powiada:* to jest *rzeczowość do uzupełnienia. Nie zważa na wartość tego* jest *mianowicie, że to nie jest* jest *podstatowe, rzeczowe, sprawność istnościowa, lecz tylko logiczny łącznik między podmiotem a orzeczeniem, mogący łączyć nawet orzeczniki przeczenia: to zwierzę nie jest ładne — to zwierzę* jest *niełądne. Wiemy z Logiki, że łącznik stoi po stronie orzeczenia. Czem jest tu* niełądne? *Niczem, luką; więc również i* jest. *Tak samo rzecz się ma z powyższą możnością. Stąd w potocznej mowie równamy te dwa zdania: to może być — to nie jest.*

75.— *To (podmiot) odnosi się właściwie do rzeczy całej w przyszłości, ale w razie istego przeniesienia jakiejś cząstki rzeczowej z przyszłości do teraźniejszości i zajęcia przez nią jako taką miejsca w szeregu istności (actualitatum), mógłbym przecież na nią (tworzywną czyli materjalną "par excellence") wskazać tym zaimkiem wskazującym na przytomności używanego. A otoż na cokolwiek przytomnego wskażę, pod jakimś kształtem stoi, zawsze innym od przyszłej rzeczy, co nie pozwala odnosić do niej wskazanego* to *przytomne; chyba po oddzieleniu myślowem kształtu i ubocznie np. to (drzewo), teraz drzewo, jest tworzywem popiołu (przyszłego); ale* teraz drzewo! *A przyczyna niemożliwości istnienia samej tylko możności (tworzywa) jest ta, że, jak powiada Akwinat, cokolwiek jest albo jest sprawnością albo ma sprawność, istnienie bowiem sprawnością jest; a sprawność w tworzywie — to tworzydło lub kształt.***

---

*S. Th. de Spir. Creat. a. I. ad 8.

Art. I. Quodlb. III.q.I. "Respondeo dicendum, uniuscujusque rei virtus activa est aestimanda secundum modum essentiae, eo quod unumquodque agit in quatum est ens actu. Unde si in aliquo inveniatur forma aliqua vel natura non limitata seu contracta, erit virtus ejus se extendens ad omnes actus vel effectus convenientes illi naturae; puta, si intelligeretur esse calor per se subsistens, vel in aliquo subjecto, quod reciperet ipsum secundum totum ejus posse, sequeretur quod haberet virtutem ad producendum omnes actus et effectus caloris. Si vero aliquod subjectum non reciperet calorem secundum ejus totum posse sed cum aliqua contractione et limitatione, non haberet virtutem, activam respectu omnium actuum et effectuum caloris. Cum autem Deus sit ipsum esse subsistens, manifestum est quod natura essendi convenit Deo infinite absque omni limitatione et contractione; unde ejus virtus activa se extendit infinite ad totum ens, et ad omne in quod potest habere rationem entis. Illud ergo solum poterit excludi a divina potentia quod repugnat rationi entis; et hoc non propter defectum divinae potentiae, sed quia ipsum non potest esse ens, unde non potest fieri. Repugnat autem rationi entis non ens simul et secundum idem existens: unde quod aliquid simul sit et non sit, a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens; et de **hujusmodi est materiam esse in actu sine forma. Omne enim quod est actu; vel est ipse actus, vel est potentia participans actum: esse autem actu **repugnat** rationi materiae, quae **secundum propriam rationem est ens in potentia.** Reliquitur ergo quod non possit esse in actu nisi inquatum participat actum: actus autem participatus a materia **nihil est aliud quam forma;** unde **idem est dictu,** materiam **esse in actu,** et materiam **habere formam.** Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma, **est dicere contradictoria esse simul;** unde a Deo fieri non potest.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod accidens secunduum suum esse dependet a subjecto sicut a causa sustentante ipsum. Et quia Deus potest producere omnes actus secundarum causarum absque ipsis causis secundis, potest conservare in esse accidens sine subjecto. Sed materia **secundum suum esse actuale dependet a forma, inquantum forma est ipse actus ejus;** unde non est simile".—1 Sum. Theol. I. p. q. 66. a. I: "Et sic impossible est dicere quod informitas materiae tempore praecesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis praecesit duratione, haec erat jam in actu; hoc enim creatio importat. Creationis enim terminus est ens actu; ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur, materiam praecedere sine forma, est dicere ens actu, sine actu quod implicat contradictionem." —I. tamże: "Ad tertium dicendum quod accidens, cum sit forma, est actus quidam; materia autem secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat materiae esse in actu sine forma, quam accidenti sine subjecto".

Nadto (posługując się trochę wyobraźnią jak przeciwnicy), tworzywo ze siebie, bez stosunku do kształtu, jest niezakreślone i w swej bierni nieograniczone. Gdyby więc przyjęto sprawność istnienia, powstałoby coś sprzecznego. Albowiem, z jednej strony, to przyjęte istnienie miałoby granice, bo istniejące w innem (in alio), i byłoby tylko danym bytem, nie całym bytem; z drugiej strony, byłoby nieograniczone, bo bez obwódki gatunku albo rodzaju (z kształtu). Co za dziwaczna mitologja! — Powiesz, iż istnienie jest samo przez siebie ograniczone. — Odpowiem: nie masz pojęcia o istnieniu, więc zobacz dalej.

Jeszcze, czyste twozywo istniejące albo samo sobie dałoby istnienie, albo dzierżyłoby je z danej odrębnej przyczyny sprawczej. Pierwsze przypuszczenie niemożliwe. Napróżno zwałbyś tworzywem, co istotnie byłoby najdoskonalszem tworzydłem — wszelkie mienie od siebie swemu dzierżawcy się równa. W drugiem przypuszczeniu ujawnia się z fatalną koniecznością pośrednictwo kształtu. Przyczyna bowiem w wyniku swe piętno wyrazić musi. A podobieństwo, to — zbieg kształtów, jak zbieg ilości daje równość. Nie może potemu Bóg stworzyć czystego tworzywa bez kształtu, bo czysta niedoskonałość bez styczności z czystą doskonałością daje wynik bez piętna przyczyny, czemu Metafizyka, na realnem doświadczeniu oparta, powszechnie zaprzecza.*

Stąd rozumiemy niewłaściwość wyrazu—Bóg ma ideę tworzywa. *Nie tworzywa, lecz natury całej może być idea, tego mianowicie, co jest, co staje się lub tworzy.***

W końcu wspomnieni myśliciele nie rozwiązują zagadki pierwiastków rzeczy złożonej, lecz ją tylko cofają. W samej rzeczy, powiadają, że "materia ergo prima, quamvis sit pura potentia receptiva: atque ita in sua essentia nullum includat actum formalem, quod significatur per illam particulam, pura, nihilominus postquam creata est, non potest dici esse in pura potentia obiectiva: ergo hac ratione recte dicitur esse vel habere actum entitativum".*** Jeśli tworzywo rzeczywiste ("postquam creata est"), dlatego, że się nie znajduje w czystej możliwości ("in pura potentia obiectiva"), musi być lub mieć swój sprawnik własny bytni (nie kształtowy—formalis), to wtedy domagamy się dalszego udokładnienia: jestli ten sprawnik bytni tworzywa tem samem, co tworzywo, czy różnem czemś w rzeczywistości? Jeżeli utożsamimy sprawnik tworzywa z tworzywem, mamy sprzeczność rażącą oczy: możność czyli co nie jest — jest! Dlaczego wtedy zresztą iść aż tak daleko, a nie utożsamić raczej tworzywo ze sprawnikiem kształtowym?

Jeśli je rzeczowo rozróżnimy: postęp w nieskończoność otworzony — tworzywo rzeczywiste, w opinji owych autorów, potrzebowało własnego sprawnika dla swego urzeczywistnienia, różnego od sprawnika kształtowego, więc i tworzywo całości złożonej z twozrywa i sprawnika jego bytniego (entitativo) wysunie podobny wymóg i tak nieskończenie. Trudno zrozumieć jak ci biegli myśliciele nie spostrzegli swego wdrożenia w nieskończoność. Może woleli utożsamienie (myśl podsunięta w tych słowach: "materiam....esse etiam in re aliquem actum entitativum").

---

*Doskonale tedy wnosi Akwinat: "Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum; per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum; **et cum quaelibet res participat per assimilationem primum actum in quantum habet esse;** necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. **In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam;** forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare **duplicem actum,** et **duplicem potentiam.** Nam primo quidem **materia** est **ut potentia** respectu **formae,** et **forma est actus eius;** et iterum **natura** constituta in materia et forma, est **ut potentia** respectu ipsius esse, inquantum est suceptiva eius". (De Spir. Creat. a. I.)

Ad duodecimum dicendum, quod neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur fieri; sed id quod fit est res subsistens. Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit fieri cui convenit per se esse, scilicet rei subsistenti: unde neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari. Proprie autem creatur res subsistens quaecumque sit. Si tamen in hoc vis non fiat, tunc dicendum, quod materia prima habet similitudinem cum Deo inquantum participat de ente. Sicut enim lapis est similis Deo inquantum ens, licet non sit intellectualis sicut Deus, ita materia prima habet similitudinem cum Deo inquatum ens, **non inquatum est ens actu. Nam ens, commune est quodammodo potentiae et actui.

Et sic etiam patet responsio ad decimum tertium. Nam proprie loquendo, materia non habet ideam, sed compositum, cum idea sit forma factiva. Potest tamen dici esse aliquam ideam materiae secundum quod materia aliquo modo divinam essentiam imitatur (jako pewna rzeczywistość, **ens in potentia, "non ens actu")** (De Pot. q. III. a. I.).

*** Suarez. Metaph. disp. XIII, sect. V. n. III.

76.— Sprawność nie nakrywa całej linji rzeczywistości, skoro mamy rzeczywistość w możności. Ale ta rzeczywistość sama przez siebie nie może być pojętą «Ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει.» (porównaj powyższe twierdzenia). Przez nasz umysł — rzecz jasna. — I przez Pierwszy Umysł od którego zależy? — Nieoględny myśliciel próbować może przeczenia, skąd wyżej wspomniane opinje. Atoli rzecz przedmiotowo nie ulega najmniejszej wątpliwości. To tylko może być wyideowane, co jest wytwarzalne i istnieć może, bo idea stoi za wzór wytwarzania. Rzeczy przeto idea. Jeśli ta rzecz jest złożona, jak istota materjalna, wtedy, chociaż jeden i drugi pierwiastek jest rzeczywistością, wszakże ani jeden ani drugi nie jest rzeczą. Wszyscy, którzy władamy zdrowym rozumem, rozumiemy, że to, co istnieje lub istnieć może, jest rzecz. Masz jeden i drugi pierwiastek, masz rzecz czyli to, co istnieć może lub istnieje. Masz tylko jeden z nich (jakikolwiek umysł go ma, nawet Boski), masz to, co jako takie, nie istnieje i istnieć nie może. Tworzywo jest takim pierwiastkiem, nie jest to co, ale to z czego; tak wszyscy w potocznej mowie mówimy i rozumiemy. Twierdzić przeciwnie istnienie czystego tworzywa znaczy wyskoczyć z kolei potocznej mowy i zdrowego rozumu.

Nie w samem tedy pojęciu Boskiem możliwość rzeczy; i jakość tego pojęcia ma tu słowo—jestli pierwiastkowe czy całkowite? Przecież w umyśle Boskim tkwi idea kółka i kwadratu; atoli kółko kwadratowe niemożliwe. Dlaczego? Bo kółko i kwadrat są tam pojęte jako całości bez wzajemnego stosunku pierwiastkowego. Dwie rzeczy nie dadzą nigdy jednej. Tak i odwrotnie, prawdziwie jedna nie pozwala niczemu ze siebie istnieć przed sobą. Jej pierwszej przysługuje istnienie; a przysługuje dlatego, że tworzydło (forma), wchodząc w tworzywo, kształtuje rzecz, istoczy, jednoczy i odosabnia *ją. Z ostatnim rysem kształtu wstępuje istnienie rzeczy w wykończoną rzecz, w ukształtowane tworzywo. Przeto z kształtu tworzywa przybywa istnienie, przed którym wszystko rzeczy—niczem. A jak byt z goła, bez dodatku orzekamy dopiero o złożonem z możności i sprawności, tak też i jedność zgoła i bez dodatku.*

Bezpośrednio z naszego twierdzenia wynika, iż z dwóch sprawności jako takich nigdy nie wytworzy się trzeci byt **jeden:** "Quia actus habet virtutem separandi et dividendi. Unumquodque enim dividitur ab alio per propriam formam. Unde ad hoc quod aliqua fiant unum actu oportet quod omnia concluduntur sub **una forma,** et quod non habeant **singula singulas formas,** per quas sint actu. Quare patet quod si substantia particularis est **una,** non erit **ex substantiis** in ea **existentibus actu".*** Zasadnicza prawda, co należycie zrozumiana, powywraca przyuczonym nowicjuszom wszelkie trudności z niezupełnych a uzupełniających się sprawności urojone przez Szkota i innych.

W końcu, chyba zbytecznem jest nadmienić, że przedrzut ideowy różności rzeczowej między możnością a sprawnością nie przynosi najmniejszego uszczerbku w jedności tworzącej Mądrości. Powszechnie znaną jest zasada: "wyższa sprawność—szerszy zakres", tj. w jedności *jednej* i tej samej siły mieści się dzielnie (virtualiter) tym więcej szczegółowych (odrębnych) skutków, im wyżej ta siła wznosi się w doskonałości. Przeto, odrębność w przedmiotach nie wpłynie na jej własne wewnętrzne poćwiartowanie.**

*S. Th. in Metaph. Lib. VII. l. XIII.

**"Quanto aliqua potentia est superior, tanto ad plura se extendit, unde minus est distinguibilis per diversitatem objectorum... Divina autem potentia est summe elevata: unde differentia actuum in ipsa potentia, quantum ad id quod est, diversitatem non inducit, sed secundum suam potentiam Deus omnia potest". (De Pot. p. II. VI. ad 2um).

TWIERDZENIE VI.—Wszelka przemiana w bycie wykazuje nieomylnie jego złożoność z możności i sprawności, tak, że sprawność, wszechwzględnie czysta, wszechwzględną odznacza się niezmiennością.

77.— **Uwagi wstępne:**—Co dokładnie znaczy przemiana? — Jakiekolwiek przejście danej rzeczy z jednego kresu do drugiego. Jeśli owe kresy stanowią istotę rzeczy, przemianę taką zwiemy jeszcze **przeistoczeniem.** Jeżeli zaś są jakimkolwiek kształtem wogóle, mamy **przekształcenie** lub **przeobrażenie.**

W każdej przemianie mamy trzy pierwiastki — podmiot przechodzący z jednego kształtu na drugi — zanik pierwszego kształtu — dwa kształty, z których jeden cofa się ku zanikowi w miarę postępu drugiego ku bytowaniu. Pierwszy wsteczny ruch zwiemy psuciem lub korupcją, drugi postępowy — rodem lub generacją. Jak czas, tak i sama przemiana w czasie dzieli się bez końca; stąd każdemu stawaniu się przoduje stanie się i naprzemian, każdemu staniu się — stawanie; rzecz taksamo się ma w psuciu.*

W jestestwach ponadczasowych przemiany stosują się do innego środowiska bezmaterjalności i bezczasowości.

Nie wyszczególniamy w twierdzeniu naszem przemiany istotnej albo przypadłościowej, co jest tu i teraz zupełnie obojętnem — jedna i druga domaga się złożoności przynajmniej przypadłościowej (z podmiotu i przypadłości), a ta ostatnia powoduje się pierwszą istotną, bądźto wewnętrzną— z tworzywa i tworzydła, bądźto zewnętrzną—z istoty i istnienia. Na to daje gwarancję samo pojęcie podmiotu jako możności. Gdyby ten podmiot nie był złożony w żadnym porządku, ani w linji istoty (z tworzywa i tworzydła),ani w linji bytu(z istoty i istnienia),byłby czystą sprawnością, utożsamiając się z istnieniem, co nie wyklucza żadnej doskonałości. W takiej pełni nie masz najmniejszego miejsca na jakąkolwiek doskonałość jeszcze przyjemną, choćby przypadłościową. Zatym, nieunikniona wynikłość: złożoność przypadłościowa — więc istotna. Owszem, tak ścisły zachodzi stosunek między porządkiem przypadłościowym a istotnym, iż drogą przypadłości jesteśmy wtajemniczeni w tajniki istoty, np. bezmaterjalność czynu, za pośrednictwem energji uwisłej, na bezmaterjalność istoty wskazuje.

Dowód: — Mienić się znaczy odsaczyć dany kształt, a przybrać inny. Niemożliwa zaś pojąć odstawienia i przybrania bez odstawiającego i przybierającego, tj. możności, i bez odstawionego i przybranego, tj. sprawności. Więc wszelka przemiana w bycie wykazuje bezsprzecznie jego złożoność z możności i sprawności

Obj. Przesłanka większa nie jest jeno daną zmysłu ogólnego, którego wyrazem — potoczna mowa.

Chwilowe zastanowienie wystarczy, by zoczyć niemożliwość w mniejszej przesłance stwierdzoną. Któż nie widzi, iż każda rzecz, dopóki ona, sobie zawsze równa i ta sama. Nic innego w jednym i tym samym. Przyczem, jeśliby w mieniącej się rzeczy był tylko jeden pierwiastek, kształt

*Zob. Aryst., Natur. Auscult. lib. VI.

(sprawność),wtedy jakby ta rzecz mogła coś odrzucić? Za odrzuconem poleci odrzucające — zanik wszechstronny. Podobna trudność z przybieraniem — nikt siebie nie nabywa, nabyłby przecie co ma, (gdyż siebie wszystko posiada),czyli nie nabyłby wcale. Przeto jedyne wyjście rozumowe w zagadnieniu odmiany, to dwoistość składników mieniącej się rzeczy, a dwoistość rzeczy prawdziwie jednej, jakeśmy widzieli, to teorja rozumowa perypatetyzmu możności i sprawości.

* *Teorja możności i sprawności, jedyna rozumowa w obecnych warunkach naszego rozumu, chroni z jednej strony od przesadzonych roszczeń filozofji intuicyjnej, z drugiej zaś strony pozwala myśli metafizycznej przeholować się z przestankami przez ciągły strumień stawania się aż do źródła spoczynkowego. Z górnobrzmiącym przekonaniem pisze P. J. Wébert o tej jedynie racjonalnej teorji:*

"Tenter d'orienter les espirits vers la pure intuition de l'idée d'être peut paraîte illégitime. N'y a-t-il pas contradiction même à prétendre retrouver les données primitives alors qu'on s'en éloigne par artifice? L'expérience ne présente-t-elle pas une réalité sans cesse *changeante?*

Il est tout à fait étranger à notre intention de nier le devenir. Mais il fallait s'en éloigner provisoirement pour isoler des principes d'une parfaite universalité: cela ne faisait pas s'évanouir les données expérimentales, mais nous renseignait sur leurs modes les plus généraux, tels que notre esprit les abstrait.

Il a semblé, dans l'antiquité, qu'il y avait une effective contradiction entre l'être immuable et l'expérience mouvante. Mais cette opposition violente ne se rencontre que si l'on pose le problème en des termes excessifs. L'on se donne un être absolument réalisé, et un devenir perpétuel et l'on déclare qu'ils sont incompatibles.

Il ne faudrait pas cependant se prosterner devant l'idole qu'on vient de sculpter. Ce que nous avons discerné d'immuable, de simple, de nécessaire, c'est seulement l'idée de l'être. Jamais nous n'avons pensé que cela convînt a l'un quelconque des éléments de notre expérience. A la vérité, il faut attribuer à chaque élément un certain mode d'être. Une "nuance" d'être, si fugitive qu'on la prenne, est à un moment donné, de l'être; mais seulement sous cet aspect fugitif qu'on lui voit.

Il a été de mode d'opposer la rigidité et l'immutabilité de la philosophie rationelle au devenir indéfiniment mobile du réel. Cela permettait, entre autres conclusions, de refuser à l'intellignce le droit de saisir une telle mobilité: cette faculté ne pouvant se mêler de connaître le mouvement, sans le déformer, le découper, et pour finir l'immobiliser, ce qui est, à vrai dire, le supprimer. Si prestigieuses que soient les descriptions d'un Bergson, elles veulent perpétuellement ignorer les données spirituelles que nous avons reconnues comme armature à la pensée métaphysique.

Il y a toujours quelque candeur à réfuter Bergson. En un certain sens, il est irréfutable. Il se met, en effet, délibérément, hors l'intelligence: le désir insatiable, mais chimérique, croyons-nous, d'une réalité qu'on atteindrait en son "ingénuité" peut bien faire médire de l'intelligence humaine. Qui ne voudrait "coincider" avec la substance même des choses, saisir non seulement les plus minimes nuances mais pénétrer ce tréfonds du réel qu'on pressent derriére les apparences? La tentative bergsonienne, par ses excés même, est une erreur instructive. la doctrine thomiste de la connaissance est plus renoncée. Si nous négligeons certaines interprétations naïves de la possession de la "quiddité" des réalités sensibles par l'intelligence — sans toutefois donner notre adhésion à d'autres travestissements de cette doctrine, plus brillants mais aussi peu solides, et qui conduisent saint Thomas aux frontiéres du nominalisme — nous devons reconnaître que les ambitions de ce penseur sont sur ce point très modestes. Sans admettre une relativité des qualités sensibles, dont il n'avait pas idée, ce contact tout frais et immédiat des choses lui semble peu revélateur. Nous ne connaissons directement que les accidents exrérieurs, apparences instables, et dès l'affirmation de la substance nous ne sommes plus dans le domaine de l'intuition. Ensuite

notre curiosité n'a plus pour s'apaiser qu'un jeu compliqué de concepts négatifs. La renonciation ne peut guère être plus parfaite.

Mais ce à quoi l'on ne renonce jamais, c'est aux premières données de l'intelligence. L'analyse réflexive en éprouve et en établit la solidité. Plutôt que de les abandonner sous prétexte que leur efficacité est limitée par l'impénétrabilité de la matière, il faut les utiliser du mieux qu'on peut. Et s'il est des modes du réel que l'intelligence ne peut résoudre en une parfaite clarté, elle s'en approchera du moins aussi près que possible, au lieu de céder la place à une faculté fantastique d'intuition. Faisons remarquer que nous suivons dans cette "approche" du devenir une méthode identique à celle usitée précédemment. Notre idéal de connaissance n'est pas l'absolue clarté, mais toute la clarté possible, aussi lorsque les conditions mêmes de notre connaissance nous forceront à poser une conclusion présentant quelque obscurité, nous devrons nous y résigner, sans rien violenter ni dans le réel ni dans l'intelligence. Les constructions transparentes de l'idéalisme, et les intuitions par "sympathie" de l'empirisme bergsonien, exercent peut-être une plus grande séduction. Mais c'est une veritable "séduction", au sens strict, puisqu'elles détournent de cette voie droite, entre deux abîmes, où nous maintient notre position modérée.

l'on voit comment nous échappons au reproche d'immobilisme sans faire fi de l'intelligence. L'effort de spéculation d'Aristote dans le problème du devenir a consisté à le rendre aussi intelligible que possible. Le sens de la mobilité n'a pas manqué à ce génial observateur. Ce n'est d'ailleurs pas une découverte récente, comme on feint parfois de le croire. La philosophie grecque en était pénétrée. "Le monde où, après Héraclite et Anaxagore, nous conduisent Platon et Aristote, est un monde changeant de qualités et d'idées detachées de tout support réel. C'est une suite d'apparences et de fantômes parmi lesquels rien de solide ne demeure, une fantasmagorie, un miroitement d'apparences mobiles où la pensée se perd. Une seule réalité demeure, la loi qui les entraîne et maintient, loi du destin pour les apparences inexplicables, loi d'Aphrodite ou d'Adrasteia, loi de l'intelligence et de l'ordre pour les apparences harmonieusement alternantes. C'est là une vue profondément pessimiste de la nature. La doctrine du monde sensible est pénétrée depuis Anaximandre de ce pessimisme douloureux. Le sentiment que la philosophie grecque traduit avec le plus de force est celui de l'instabilité des choses, de ce qu'elles renferment toutes d'éphémère et de fugitif". Ce jugement, qu'il faudrait sans doute nuancer et compléter, fait bien connaître, au moins, l'importance pour les Anciens du problème du changement. L'opposition de l'être et du devenir, c'est-à-dire, tout au fond, des lois nécessaires de l'esprit et de la mobilité des choses, a exercé la subtilité de maint penseur. Pour nous, nous irons droit à la solution, tout ensemble candite et géniale, d'Aristote.

ANALYSE D'UN DEVENIR.

Admis qu'il n'est pas question de tenter l'impossible fusion de l'esprit et des réalités changeantes, la recherche doit se faire dans le sens d'un effort d'intelligibilité. Voici une fleur qui s'épanouit au sommet d'une tige. Elle existe, mais elle n'a pas toujours existé à ce point idéal de floraison que je détermine en ce moment. Ce degré d'épanouissement au moment antérieur n'existait pas. Désignons symboliquement les deux moments per fl^1 et fl^2. Le second stade de floraison (fl^2) ne s'est pas juxtaposé au premier. Je comprends qu'il est en continuité parfaite avec lui. Mais ce qui excite mon intérêt intellectuel, c'est l'apparition de ce qu'il y a de proprement nouveau dans l'être, au moment de fl^2. Il ne me vient pas l'idée que ce soit là une pure nouveauté, ajoutée artistement par quelque bon génie: l'origine de la nouveauté — pour les yeux, accroissement de la corolle colorée; pour la science, multiplication des cellules végétales — est à chercher dans la plante elle-même. Est-ce-un reploiement, une condensation de matière, un "emboîtement", qui ont précedé l'état actuel? Tous les états antérieurs, quels qu'ils soient, sont à un moment donné de l'actuel, et ne contiennent pas effectivement l'état fl^2. Il fallait bien cependant qu'il y eût auparavant dans la fleur comme une souplesse, une capacité à devenir fl^2. Cette capacité

n'est pas pure possibilité: car le possible n'a pas de titre sérieux à l'être. Cette capacité doit être une réalité d'un certain genre. Elle n'est pas quelque chose d'actuel, de parfaitement déterminé, d'accessible à l'intuition, et cependant elle est réelle. Supprimez dans la fleur à l'état fl¹ la capacité, l'aptitude réelle à devenir fl², et le mouvement de floraison s'arrête L'on pourrait encore remonter plus haut, feindre que la fleur se meut à rebours sur la route du temps, retourner au bourgeon, à la tige, puis à la graine. A chaque stade, il faudrait, pour la clarté, concevoir que le plus ancien possède la capacité réelle de devenir le suivant, capacité exxtrêmement précise, orientée dans un seul sens que justement le dernier stade révèlera.

LA PUISSANCE.

Cette analyse nous a menés à la découverte de la Puissance: un état du réel qui n'est pas actuel. Manifestons en sa simplicité la courbe du raisonnement qu'on vient d'employer. Il apparaît du nouveau dans l'être: il faut en trouver la raison. Ce n'est pas un pur néant, ce n'est pas un simple possible. Cela ne peut être rien d'autre qu'une aptitude, une capacité, une puissance.

A la vérité, cette notion est enveloppée d'une certaine obscurité: il s'agit d'un état du réel, inféré en raison de cette exigence de l'esprit qui veut comprendre le devenir. Elle n'est donc pas saisie d'intuition, elle n'est pas représentée. Un préjugé critique pourrait faire qu'on s'insurge contre une telle idée. Plutót que de lui donner un sens réel. Hamelin préfèrera risquer une interprétation tendancieuse: ". Aristote en analysant aussi profondément qu'il l'a fait le problème du changement pourrait bien avoir travaillé au profit de l'idéalisme. Cette idée de puissance, de chose incertaine et ambigue, risque fort de ne pouvoir exister que dans l'esprit". C'est énerver la théorie aristotélicienne et cela parce qu'on ne veut pas admettre qu'il puisse exister des réalités obscures pour l'intelligence humaine. L'on y est contraint cependant si l'on veut satisfaire à plein notre tendance à savoir. En effet, cette théorie implique trois éléments intellectuels dont il faut prendre conscience: 1° le donné actuel, c'est-à-dire suivant la terminologie usuelle: l'acte: 2° la recherche de la raison d'être de cet acte; 3° le puissance inférée. (Essai de Métaph. Thomiste, chap. V. p. 125).

Z konieczności składu z możności i sprawności w przemianie wypływa bezpośrednio wszechwzględna niezmienność czystej sprawności, jaką jest byt podobistniący, czyli Bóg.

§. 4.—Zasady oparte na możności i sprawności.

1° "Actus est perfectio potentiae" — "Sprawnik udoskonala możność". Wiadomo.

2° "Actus et potentia sunt eiusdem generis" — "Sprawnik a możność są jednorodzajowe". — To zn. są pierwiastkami składającemi się na jeden i ten sam rodzaj bytu. W tem znaczeniu brać należy i to: "Actus et potentia sunt idem". — Tj. rzeczowo: tę samą rzecz stanowią.

3° "Actus et potentia sunt contraria" — "Sprawnik a możność stoją w przeciwieństwie". — Mianowicie, rzeczniowo; innemu bowiem pojęciu jedno a drugie odpowiada.

4° "Quidquid movetur ab alio movetur" — "Cokolwiek w ruchu innemu swój ruch zawdzięcza". — Albowiem ruch jest "sprawnością bytu w możności". Byt zaś w możności jako taki jest pozbawion z natury swej wszelkiej doskonałości. Jeżeli więc drobinę jej posiada — to jest jedynie z łaski innego. Oto tasama myśl w inne wyrazy ubrana:

5° "Omne, quod est per participationem, causatur ab eo, quod est per essentiam" — "Wszelki uczestnik z odpowiedniej pełni". To zn. wszelka doskonałość niezupełna, lecz z domieszką niedoskonałości, swój powód wystarczający znajduje poza sobą — w doskonałości szczerej. Ta sama treść inaczej brzmiąca:

6° "Unumquodque imperfectum causatur a perfecto" — "niedoskonałe doskonałemu się zawdzięcza". Albo:

7° "Quod est per aliud, reducitur ad illud, quod est per se" — "W źródle koniec strumienia". Albo jeszcze:

8° "Quidquid est in effectu, est in causa" — "Cokolwiek w skutku — to i w przyczynie". Albo w końcu:

9° "Secundum quod unumquodque tale et illud magis" — "Cokolwiek takie — to tembardziej". Innemi słowy, doskonałość *(to)* doskonalsza (magis) niż doskonałe (takie).

Równolegle do zasad wypływających z kresu niższego biegną zasady wypływające z wyższego kresu:

10° "Movens primum debet esse immobile" — "Pierwsze ruchome nieruchome". Albowiem byt w ruchu — byt w możności. Pierwsza zaś sprawność.

11° "In unoquoque genere primum est causa caeterorum" — "W jakimkolwiek rodzaju pierwsze przyczyną następników". Przed pierwszem bowiem nic. Więc jeśli nie niczem, cokolwiek albo pierwsze, albo z pierwszego.

12° "Omne agens agit, inquantum est actu" — "Działacz działa o tyle, o ile jest". Działać bowiem znaczy udzielać, wpływać, dawać. Jakże tedy co nie istnieje czyli siebie samego jeszcze nie posiada, drugiemu czegoś udzieli? . . . Stąd:

13° "Operatio sequitur esse" — "Działanie wedle bytowania". Albo:

14° "Nemo dat quod non habet" — "Z pustego nie nalejesz". Albo:

15° "Agens patiente est nobilius" — "Czynność lepsza od bierności". Stąd:

16° "Nihil agit in seipsum" — "Nic na siebie nie działa". Oraz:

17° "Melius est dare, quam accipere" — "Lepiej dać niż brać". Albowiem branie podług możności, danie według sprawności, gdyż:

18° "Formae est movere" — "Kształt uruchomia". Tj. ostateczna miara czynu — kształt istotowy (bezpośrednio — kształt władczy "potentia"). A dalej jeszcze:

19° "Forma formae non datur" — "Niemasz kształtu kształtowego". To zn. nic nie może przyjmować kształtu w tym porządku, w którym kształtuje.

20° "Simplicius est potentius" — "Im coś szczersze, tem dzielniejsze". Albowiem szczerość z kształtu — pierwiastku działania. Stąd:

21° "Quae sunt dispersa in inferioribus, sunt unita in superioribus" — "Niżej rozsiane — wyżej zebrane". To zn., co z powodu różnych miarek oddzielnie w oddzielnych rozbieralnikach istnieje, to źródło skupia w jedność, np. doskonałości bytnie wszystkich stworzeń, w Bogu w jedności wszechwzględnej.

Ponieważ przyczyna wlewa w wynik ze swego, stąd zasada:

22° "Omne agens producit sibi simile" — "Wszystko tworzy na swe podobieństwo". A że zachodzi ścisła odpowiedniość między możnością i sprawością, stąd:

23° "Quodvis non fit ex quovis" — "Nie byle co z byle czego". Oraz

24° "Quidquid recipitur, ad modum recipientis accipitur" — "Co w
czem na sposób tego". Tak np. woda w karafce okrągłej — okrągła.

Widzieliśmy wyżej, że cokolwiek jest złożone, złożone jest z dwóch pierwiastków
Zatym, cokolwiek ponadto rzeczy przybędzie, do istoty tejże nie należy, stąd zasada:

25° "Quod advenit enti in actu, est accidens" — "Wszelkie trzecie —
przypadkiem" Należy to brać w odpowiednim porządku: ponieważ białość w człowieku –
trzecia, stąd przypadłością tamże. Zato, ponieważ istnienie Słowa w Chrystusie dopier
drugie w porządku osobowym, stąd do istoty Jego osoby należy, *jedną* stanowiąc osob
Boskiej i ludzkiej natury.

Niemasz prawdziwej złożoności, jeno z możności i sprawności. A te się wzajemni
odrębniają, stąd zasada:

26° "Compositio ibi est, ubi est distinctorum unio" — "Tam złożo
ność — gdzie odrębność zjednoczona". I to należy brać w odpowiednim porządku
złożoność logiczna — odrębność logiczna; złożoność rzeczowa — odrębność rzeczowa złożona.

UWAGA:—zjednoczenie jest wymagane. Stąd Bóg nie jest złożony, choć trzy osob
Boskie są odrębne rzeczowo.

ROZDZIAŁ IV.

ISTOTA I ISTNIENIE.

«Τὸ δὲ τί ἔστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ
εἶναι ἄνθπωπον ἄλλο...
Τὸ δ' εἶναι κοὐκ οὐσία οὐδενί.»
(Post. Anal. L. II. c. VII).

"Diversum est esse, et id quod est".
(Boetii, Quomodo Substantiae bonae sint". 2 Reg.)

"Res quae sit suum esse, non potest esse nisi una". (S. Th. de Ente et Ess. c. V.).

Uwagi wstępne: — Przystępujemy do kwestji już rozwiązanej. Istota i istnienie, to jeno jeden z podobnoznaczników możności i sprawności. Atoli z powodu plątanin nagromadzonych w spławie wieków przez niektórych metafizyków, musimy rozebrać ponownie zagadnienie szczegółowo.

Godzi się wprzódy udokładnić pojęcia, któremi będziemy operować.

A). Istota.

Istota, rzecz, rzecznia, określenie, cojestwo, kształt, przyroda, jedno i tosamo (w gruncie rzeczy) oznaczają. Mówimy:

1° **Istota** (οὐσία, essentia), podkreślając podmiot istnienia, ale samoistnie i oddzielnie od prawności istnienia, jako to przez co, **wedle czego** i w czem rzecz istnieje.* W tem wyraz istota różni się od wyrazu byt. Byt bowiem oznacza zrośłokształtnie to, co istnieje, jak np. bieżący oznacza tego, co bieży i bieg jego, a więc podmiot (istotę) i sprawność istnienia (jako kształt), nie podmiot oddzielnie. Przeto pojmujemy istotę jako możność podmiotową względem istnienia (odpowiedniej sprawności).

2° **Rzecz** (res), który to wyraz wyraża cojestwo, istotę bytu, poza podmiotem myślącym bytującą i w bytowaniu od tegoż podmiotu niezależną.** Jestto słowo, idea, pierwowzór artysty(przyczyny), uzewnętrznione i w osobnikowość własną wcielone — słowo **rzecz-one** (wyrzeczone, wyrzucone). Przedtem jestto:

3° **Rzecznia** (ratio, od ratum, — od reor; λόγος) wzór, kształt, słowo umysłowe artysty, co mu pozwala rzec, powiedzieć **"fiat"** czyli czynić lub tworzyć. A że każdy artysta, nim wyrzekł swe słowo, zamierzył, musiał poprzednio zmierzyć, przepasać obwódką, ująć w kresy — określić (żeby czego innego, albo zmieszanego nie wyrzec), stąd mamy jeszcze na tosamo wyraz:

4° **Określenie** (definitio), słowo mówiące, czem coś jest i od innego się odosabnia. Nie wiele od tego różni się wyraz:

5° **Cojestwo** (quidditas, τό τι ἦν εἶναι), ta sama rzecz, jako odpowiedź na pytanie: co to jest?

6° **Kształt** (Forma, species, μορφή, εἶδος), podkreśla w istocie dokonałość, niezmienność, stałość.***

*Zob. S. Th., de Ente et Ess. c. I; de Ver. q. I° a. I.
** Rzecz or rzec: wymówić, wyrazić.
***Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscuiusque rei, sicut dicit Avicenna in 2 Metaph. (De Ente et Ess. c. I.).

7° **Przyroda** (natura, φύσις), wyraz akcentujący w rzeczy kierunek do czynu; istota jako zaródź działania.*

Istota **możliwa** i **uiszczona, fizyczna** i **metafizyczna,** jest jedna i ta sama istota w różnych stanach.

Tak samo nie zważa się na istotę tylko, kiedy się ją dzieli na istotę ogólną i jednostkową. Istota bowiem sama w sobie ani jest ogólną, ani jednostkową (wiadomo z Kryterjologji).**

Zbytecznem chyba nadmienić, iż istota nie jest tosamo co podstata skoro i przypadłość ma swą istotę, czemś określonem jest. Jednakowoż istota na pierwszem miejscu przypisuje się podstacie, jak sam byt, ponieważ będąc tem "przez co i w czem rzecz ma istnienie", orzekać się będzie przedewszystkiem o tem, co zgoła i bez dodatku jest czyli o podstacie.***

B). Istnienie.*

79.— Jestto sprawnik uiszczający wszystko, co jest uiszczone. Jestto więc to, czem forennie coś znajduje się na zewnątrz swej przyczyny sprawczej i swą własną rzeczywistością bierze miejsce wśród rzeczywistości, a nie rzeczywistością swej przyczyny. W istocie, o wielu rzeczywistościach mamy zwyczaj mówić. Jedne z nich są takiemi, bo w łonie danej rzeczywistości zawarte np. farmer, widząc jajo, mówi o kurze (przyszłej), stolarz przed kawałkiem dęba mówi o stole; w tej chwili jednak nie słyszysz gdakania nie masz na czem książki położyć: kura w jaju, stół w rękodzielnictwie — w rzeczywistości przyczyny.

Drugie zwiemy takiemi, bo są we własnej rzeczywistości, bo one same są rzeczywistościami, bo **są.** Otóż powód tego, że pierwsze rzeczywistości nie są rzeczywistościami odrębnemi (wyłonionemi) od swych przyczyn czyli zgoła i bez dodatku nie są rzeczywistościami, jest ten, że one nie istnieją w sobie, ale w przyczynie; że one nie mają istnienia, ale jedynie przyczyna je ma. Drugie zaś są rzeczywistościami odrębnemi, rzeczywistościami tu i teraz, bo istnieją, są, mają istnienie. **Istnienie więc urzeczywistnia.**

Przed istnieniem — nic z rzeczy w rzeczywistości własnej; po przyjęciu istnienia — wszystkie rzeczy i rzeczy wszystko istnieje, czyli jest w rzeczywistości uiszczone. Wyobraź sobie jakąkolwiek doskonałość np. człowieczeństwo, rozumność, mądrość, białość i t. p., to wszystko tylko wyobrażone, nie spotkasz żadnej z tych piękności na żadnym stopniu skali urzeczywistnień, jeśli one nie mają istnienia. Co najwięcej masz czystą możliwość. Istnienie zatym, jest sprawnością (actualitas) wszystkiego — wszystkich rzeczy i wszelkich sprawności lub kształtów.

---

*"Nomen autem naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione." (de Ente et Ess. c. I.).

**Si enim pluralitas esset de ratione ejus, numquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter, si unitas esset de intellectu et ratione ejus, tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari." (De Ente et Ess. c. IV.).

*** Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et posterius secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid." (De Ente et Ess. c. II.).

* Ścisłego określenia nie ma.

W dalszej wynikłości, istnienie jest sprawnikiem ostatecznym. Ono jest bowiem przyczyną, że coś jest czyli zakończyło pasmo przeobrażeń swego stawania się. Następnie, jeśli wszystko, co jest, o tyle jest, o ile bierze udział w istnieniu, ono samo istnieje przez siebie, nie przez udział w innej rzeczywistości (w razie przeciwnym — droga w nieskończoność). Ktoby pytał dlaczego istnienie jest rzeczywistością, pytałby bez pytania: — «Τὸ μὲν οὖν διὰ τὶ αὐτό ἐστιν αὐτό, οὐθέν ἐστι ζητεῖν.»
«Αὐτὸ δὲ ὅτι αὐτό, εἷς λόγος καὶ μία αἰτία ἐπὶ πάντων.» * Rzeczywistość, w której wszystko uczestniczy, aby być rzeczywistością, a ona w niczem w tymże celu, jest bezsprzecznie ostatecznym sprawnikiem. Rzecz jasna jak słońce, byle tylko rozumieć treść swych wyrazów.

Co za dobroduszność w O. Descoqs! Niezmordowany w rozróżnianiu!... Oto jeden z przykładów:

"Si *l'existence n'est pas un acte* au sens strict, mais est une notion de soi analogue, qui peut être seulement concu à la manière d'un acte, alors il faut nier carrément(!) l'assertion (utożsamienie Boga ze stworzeniem z utożsamienia istoty z istnieniem). Les tenants de l'école du P. Hugon ont toujours negligé de discuter et d'aborder ce point essentiel". (Dz.p.str.298. 2 dolna uwaga). Po pierwsze nie wiedzieliśmy, iż O. Hugon jest twórcą jakiejś szkoły. Myśleliśmy, że jest mniej więcej wiernym uczniem św. Tomasza, a tu zupełnie wiernym. Niesmacznie udaje O. Descoqs, że nie wie, iż powyższa "assertion" nie jest tworem O. Hugona, ale genjalną myślą św. Tomasza: "*Manifestum* est enim quod primum ens, quod *Deus* est, est actus *infinitus, utpote* habens in se totam essendi plenitudinem, *non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet* quod ipsum *esse ejus non sit* esse quasi *inditum alicui naturae* quae non sit suum esse; *quia sic finiretur ad illam naturam.* Unde dicimus. quod *Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio*: sicut enim *impossible* est *intelligere* quod sint plures albedines *seperatae;* sed si esset *albedo separata* ab omni subjecto et recipiente, esset *una tantum;* ita impossible est quod sit ipsum esse subsitens *nisi unum tantum. Omne igitur* quod est post primum ens, cum *non sit suum esse, habet esse, in aliquo receptum; per quod* ipsum esse *contrahitur;* et sic *in quolibet creato aliud est natura rei* quae participat esse, et *aliud ipsum esse participatum*". (S. Th. de Spir. Creat. a. I.). Cytujemy tu jeden tylko ustęp, moglibyśmy ich przytoczyć bez liku. Pytamy tedy czy O. Descoqs czytał św. Tomasza; a jeśli czytał, jak czytał, skoro uczy się tej prawdy dopiero dans "l'école du P. Hugon".

Po drugie, jeżeli istnienie nie jest "acte", ale tylko "concue à la manière d'un acte", zachodzimy w rozum coby tym "actem" (sprawnikiem) mogło być innego. Rozum nam mówi i myśliciel rozumowy powtarza czem jest sprawnik (ἐνέργεια), mianowicie: «τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα». Istnienie przeto nie jest tylko "une notion", ale najrzeczywistszą rzeczywistością—rzeczywistością rzeczywistości. — Czyż Bóg (istnienie samoistne przecież) będzie tylko "une notion"?!

Po trzecie, w zdaniu: l'existence n'est pas un acte au sens strict, mais une notion de soi analogue" niema miejsca na to "mais", bo niema przeciwstawności między "un acte au sens strict", a "une notion de soi analogue"; owszem, widzieliśmy, iż sprawnik ze siebie jest pojęciem analogicznem. Sprawnik w ścisłem znaczeniu, nie wymaga jednoznaczności; jeżeli jakieś przypuszczenie "est essentiellement faux", to to: "un acte au sens strict, c'est-à-dire de soi" univoque!

Stąd wypływa jeszcze, iż istnienie jest największą doskonałością. Doskonalszy bowiem sprawnik nad możność, a otóż wszystko, w odniesieniu

*Metaph. lib. VI. c. XVII. n. 3.

do istnienia, jest możnością. W istocie, jakiegokolwiek stopnia doskonałość, życie, czujność, mądrość, jest taką dopiero, kiedy ma istnienie.*

Widzimy tedy jasno, jak różnemu **pojęciu** odpowiada istnienie, a istota. Mówimy pojęciu, nie dlatego, żebyśmy tu roztrząsali **pojęcia** istoty i istnienia — Metafizyk zajmuje się bytem rzeczowym, lecz dlatego, aby uwyraźnić cechę niekonieczności w ich związku, przeto i możliwej odrębności rzeczowej.

81.— A zatym zachodzi przeważne dla myśliciela pytanie: czy istota, a istnienie różnią się rzeczowo?

Oto róża polna. To drobne jestestwo w dolinie tej łąki, rozchylonym kielichem z promieni słonecznych swe piękno ssące; to coś określonego, co nie jest ni glebą na której rośnie, ni muskającą je trawką, ni głogiem przybocznym, ni blaskiem południowym, w którym się pławi, chociaż i to wszystko jest i je otacza; pytamy, czy to jestestwo, co jest i wyróżnione i odpowiada w mowie naszej na wyraz *róży*, co barwą płatków oko rozkoszuje, wonią delektuje powonienie tak, jak swem istnieniem nasz umysł, czy ta polna róża, a jej istnienie różnią się *rzeczowo*, mianowicie, *tam na polu* (nie zmieszaj wszakże tych dwóch czasowników: różnić się i odłączać się). Na to pytanie odpowiadamy kategorycznie i z pewnością, bez najmniejszego wahania przez to

TWIERDZENIE VII. – We wszelkiem stworzeniu istota rzeczowo różni się od jego istnienia.

Więc w Istocie niestworzonej, w Pierwszym Bycie — nie. Zaznaczyliśmy już również, iż poszukiwanie nasze obecnie robimy w porządku metafizycznym czyli w porządku **najrzeczywistniejszej rzeczywistości.** Przeto wyobraźnia na bok! — Nie o bycie czujnym, wyobraźniowym traktujemy, lecz o **bycie** i jego składnikach rzeczowych. Nie usiłuj przedstawić, wyobrazić sobie wyników naszych poszukiwań. Zbadawszy układową prawidłowość przesłanek, puść się w spław stanowczo koniecznej wynikłości; bij czołem czystego, górnolotnego umysłu przed wynikiem, mimoto, że czołgającą się po tworzywie wyobraźnia mdleje i kapieje. Wawrzyny myśliciela — za **tę cenę.**

82.— Za powyższem twierdzeniem oświadczyli się prawdziwi i najwybitniejsi myśliciele:

Arystoteles (Post. Apal. I. 11 C. VII). Jego tłumacze arabscy jak Avicenna Algezel, Alfarag, Temistiusz; jak również Neoplatonicy, Plotyn, Porfirjusz, Proklu i pseudo-Djonizjusz;* Boecjusz** i jego komentator Gilbert Porretański;*** ze Scholastyków pierwszy, według Lud. Baur'a i St. Schindel'a, miałby twierdzić różność istoty i istnie

---

*Oczywiście, życie jest niczem, jeśli nie **jest,** mądrość jest niczem, jeśli nie jest; życie, czucie mądrość i t. p. zawdzięcza potemu swą własną doskonałość istnieniu; innemi słowy, istnienie życiu i każdej rzeczy serdeczniejsze, aniżeli każda rzecz sobie. Nie dajmy się wyprowadzić w pole przez obłudną wyobraźnię naszą. Widzimy, że to, co tylko **jest,** np. kamień, mniej doskonałości posiada, aniżeli to, co żyje, np. roślina; to, co żyje tylko — mniej, aniżeli to, co myśli np. człowiek; lecz to nie wina istnienia, ale podmiotu jego tkwienia. To też nie możemy powiedzieć, iż **życie** jest doskonalsze od **istnienia,** ale ściśle mówiąc, **żyjące** jest doskonalsze od kamienia (nie od tego **co jest;** albowiem nie byłoby porównania, bo i żyjące **jest,** ale od **kamienia bycia,** jeśli tak można się wyrazić).

*(Zob. St. Schindele, "Essentia und Existentia in Neoplatonismus" w "Philosophische Jahrbuch", 1909, t. XXII. str. 166).

** "Quomodo Subst. bonae sint", Reg. 2.

*** Migne, P. L. t. 64, col. 1317 i nast.

nia Wilhelm z Auvergne (+1249).* O. Mandonnet, odwołując się na O. G. Mausera, widzi tęże różność już w Janie de la Rochelle O.M.(+1245).** Dalej Alexander z Hales(?) św. Bonawentura, Albert Wielki, uznali ją przed św. Tomaszem. Co się tyczy św. Tomasza, niema najmniejszej wątpliwości, jak przytoczone ustępy w dowodzie wykażą.***

Inni jak DeLugo, Kleutgen i t. d. powątpiewają o istej myśli św. Tomasza.

Za księciem szkoły poszli Tomiści, jak, Bernard de Trillia, Robert de Collotarto, Jan Quidort, Jan de Lichtenberg, Tomasz de Sutton,* Bernard Lombard,** Kard. Kajetan, Kapreol, Aguirre, Sylwestr z Ferrara, H. Tournely, Bannez, Jan od św. Tomasza, Rubio, Fonseca, Medina, Mauri, Conimbricenses, Kard. Pallavicina; z nowoczesnych Kard. G. Pecci, Kard. Billot, O. M. de la Taille, Sanseverino i N. Signoriello, Del Prado, Garcia, Corsini, Domet de Vorges, Gonzales, Schiffini, Lorenzelli, Terrien, Liberatore, Farges-Barbedette, Kard. Mercier,*** Kard. Zigliara, Janssens Balthasar, Grabmann, Valensin, Michelitsch, Cornoldi, de Mandato, de Maria, Garrigou-Lagrange, de San, Mattiussi, Remer, Geny, Sertillanges; O. Pègues, Lud. Baur, Hugon, Gredt, G. L. Fonsegrive, Kard. J. Pecci, Lud. Jouin, A. M. Vespignani,* A. de Poulpiquet,** E. Gilson, L. Mahieu, J. Maréchal, J. Wébert i inni. U nas też wzbudza się zamiłowanie do głębokiej myśli Anielskiego Doktora. Ks. Dr. A. Żychliński przyjmuje nasze twierdzenie w swem tłumaczeniu XXIV tez O. Hugona; i Ks. Dr. K. Kowalski widocznie je przyjmuje domyślnie, chwaląc wspomniane dziełko.***

Przeciwnicy realnej różności dzielą się na różne klasy. Jedni z nich widzą między istotą a istnieniem różność formalną z natury rzeczy. Drudzy uznają różność umysłową z podstawą rzeczową.***

---

*"Soweit wir die Quellen verfolgen konnten, ist Wilhelm von Auvergne einer der ersten Scholastiker, der ganz bestimmt und unzweideutig bei allen Geschaffenen den unterschied zwischen essentia und existentia oder zwischen Wesenheit und Dasein lehrt, und zwar einen Unterschied, der von dem realem Unterschiede, wie ihn die meisten Thomisten annehmen, kaum verschieden sein wird (Beitrage zur Metaphisik des Wilhelm von Anvergne, Muenchen, 1900, str. 23; zob. art. Mandonnet'a, Revue Thomiste, 1910, str. 741."

** "Summa de Anima" (tamże).

*** Zresztą i jego wybitniejsi przeciwnicy to nam przyznają, jak Duns Szkot, Suarez, Tifanus, Durandus i t. d., podczas gdy drudzy, jak O. Chossat, O. Piccerelli, Donat, Noldin, Limbourg, Felchlin, O. Monaco, Pedro Descoqs i inni, przemocą wciągają księcia szkoły do swego obozu (ponoć i królestwo metafizyczne "gwałt cierpi").

W zdaniach, w których się odczuwa nieprzyjemnie zaprzątanie umysłu celowe czyli uprzedzenie, O. M. Chossat patentuje różność między istotą a istnieniem, jako własny i oryginalny wynalazek Gilla Rzymskiego: "Tranchons la question par l'histoire. Le premier scolastique dont un historien, dans l'etat actuel de nos connaissances, puisse dire sans controverse qu'il ait admis cette distinction est Gilles de Rome, quelques annees apres la mort de saint Thomas." (Dict. de Theol. Cath. art. "Dieu" col. 1180). Przeubogi tedy stan naszych wiadomości historycznych! "Si l'etat d'esprit, pisze O. P. Mandonnet, et les procedes d'exposition historique et doctrinale du R. P. Chossat devaient se propager, l'erudition ecclesiastique retrograderait d'un demi-siecle." (Revue Thom., 1910, str. 755). Takich historyków jak O. Chossat napiętnował już w swoim czasie Cl. Tifanus, uczony Jezuita: "Quod existentiam ab essentia re distinguat S. Thomas, id vel negare vel in dubium revocare, hominis est **impudentis**, vel in eius doctrina **peregrini."**

* "Et illa posicio videtur michi esse vera et necessaria Argumenta, que sunt adducta ad oppositum, non est difficile solvere" (Op. et Text. ed. curant. M. Grabmann et Fr. Pelster S. J. Fasc. V. str. 50 i 54).

** Zob. Mgr. Grahmann, Acta hebdomadae Thomisticae.

*** "Revue Neo-Scol.", a. X. 1903, str. 185.

*"La Scienza Italiana" a. VII, 1882, str. 24, 310, 496.

** Revue Neo-Scol. a. XIII, 1906, p. 33.

***(Ateneum Kap. Marz. 1927 r. — Nieznana nam myśl Ks. Dr.. Gabryl'a;; jego Metaph. niemożliwa do nabycia).

*(Tak np. Duns Szkot i Szkotyści, jak O' Belmont i inni (zob. zwłaszcza o Duns Szkocie dzieła OO. Minges'a, Raymond'a, Deodata de Basley, H. Le Bachelet'a).

Takimi są: Joannes teutonicus, Durandus, Suarez Jakób z Witerby, Jakób z Metz O. P. Jan z Sterngassen O. P., Thierry z Friburga O. P., Herve z Nedellec O. P., Gerard z Bolonji O. C. Piotr z Auvergne, Henryk z Gandawy, Godefroy z Fontaines, Jan z Pouilli, Tomasz z Bailli, Ryszard z Middletown, P. J. Olivi (Zob. Mgr. Grabmann, Acta hebd. Tomisticae); O. Descoqs podaje również za przeciwnika naszego twierdzenia Roberta Cowton'a, Dominika Soto (Archives de Phil.vol.IV,c.IV,str.134); M. Trivet O.P. pozostałby niezdecydowany; dalej Toletus, Vasquez, De Lugo, Tifanus, J. Mangold, J. B. Horvath, Palmieri, Urraburu, Limbourg, Van der Aa. Lahouse, Frick, Willems, Lehmen, Braig, Harper, Donat, Stockl-Ehrenfried, Mendive, Gutberlet, Tongiorgi, Monaco, Piccirelli, Chossat, Lepidi, J. S. Hickey, Felchlin, Pedro Descoqs. U nas, niedawno temu (1927 r.), miała miejsce krótka utarczka między O. J. Roztworowskim, a Ks. Dr. A. Żychlińskim. Cała dyskusja wprawdzie nas nie obchodzi, mając za przedmiot rozporządzenie dyscyplinarne. Podziwiamy tylko rycerskość okazaną z jednej i z drugiej strony. Chcielibyśmy jednakowoż wiedzieć do którego obozu zaliczyć mamy O. J. Roztworowskiego. Dopiero przy końcu rozprawy (Ateneum Kap. 1927 r. zesz. 6, str. 73, dolna uwaga 3) raczył dość jasno wypowiedzieć się: "Ale też dlatego może lepiej jest nie opierać swej filozofji na takich twierdzeniach, **których jeszcze

*Jest jeszcze inna klasa przeciwników, przeciwników fałujących, uśmiechających się obydwom partjom, coś w rodzaju czółenka tkackiego raz w jednym, raz w drugim końcu osnowy, przeważnie pośrodku, więc w żadnym.**

Tym ostatnim jak i pierwszym życzymy szczerze ustatkowania się w niezachwianej przedmiotowej pewności; a to nastąpi niezwłocznie, wierzymy, jeśli zapamiętają raz na zawsze, iż znajdujemy się w jednej z tych prawd, co trudno zobaczyć, choć jest jak indziej zauważył Stagiryta: «χαλεπὴν μὲν ἰδεῖν ἐνδεχομένην δ' εἶναι.**

Dowód I:—Gdyby istota jakakolwiek, ta w rzeczywistości istniejąca, uiszczona, (więc niema tu mowy o istocie możliwej, o idei istoty; więc "non fit transitus ab ordine ideali ad realem"), była swem istnieniem, pojąwszy daną istotę, koniecznie ujałbyś równocześnie istnienie jej (innemi słowy: wiedząc czem coś jest, wiedziałbyś, że jest). A przecież o wielu przedmiotach i z zakresu własnego i z zakresu dorównego naszego umysłu, wiemy czem są, nie wiedząc czy są. Snadź istota a istnienie **są czemś innem a innem.*****

---

nikt nigdy jasno nie udowodnił...". Pomiędzy temi twierdzeniami (XXIV tez) "nieudowodnionemi" znajduje się właśnie nasze twierdzenie. Więć O. J. Roztworowski przechodzi do obozu przeciwnego. I zauważymy zaraz tu na miejscu, że O. J. Roztworowski w powyższem twierdzeniu nieco... przeholował. Jeśli twierdzenia św. Tomasz nie udowodnił (jesteśmy przekonani, iż szlachetna bezstronność nie pozwoli O. Roztworowskiemu pójść śladami takich ślepogłuchych jak Pedro Descoqs, Chossat i t. p., którzy nie widzą rzeczowej różności w nauce św. Tomasza), chyba nikt inny nigdy nie udowodni. Przecie! Twierdzenie udowodnione od dawien dawna! Jeżeli ktoś nie widzi, nie widzi właśnie dlatego, iż chce **widzieć** co nie jest **widzialne**, lecz tylko rozumem wywnioskowane. Blaski umysłowe za silne na oko wyobraźniowe. — Będziemy się starać zadowolnić O. Roztworowskiego stosując si do jego rady (w zgodzie z naszem przekonaniem): "Niech w miejsce objektywnych argumentów nie wchodzą rzekome a nie uzasadnione argumenty powagi".

*Do takich zalicza się Ks. Dr. K. Wais, Dr. Jos. Kachnick (de Natura Entis, str. 25), S. Reinstadler (ten ostatni kadząc "wcale nie wonnem kadzidłem" jednemu i drugiemu obozowi tak pisze: "I° Utraque sententia **ex doctorum auctoritate** (?!) suam habet probabilitatem, utrinque enim habes doctores sapientissimos". — Nie rozumiemy. Czy powaga rozstrzyga kwestję nauko wa?! Czy są dwie **sapientiae?!** — Jedna prawda! — Jedna **sapientia!** Jeden z dwóch obozów doktorów sprzecznie przeciwstawionych musi niebyć "sapientissimus." Sapientissimus—nieustępliwy Doktor Anielski) i inni.

**Nat. auscul. l. III. c. 2. n. 4.

***Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra, e faciens compositionem cum essentia; quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto: **possum enim inetlligere quid est homo vel phoenix,** et tamen **ignorare an esse habeant in rerum natura:** ergo **patet** quod esse est aliud ab essentia vel quidditate; nisi forte sit aliqua res cujus guidditas sit suum esse; et haec res non potest esse **nisi una et prima,** quia **impossible** est ut fiat **plurificatio alicujus,** nisi per **additionem** alicujus **differentiae,** sicu multiplicatur natura generis in speciebus; vel per hoc, quod forma recipitur in diversis materiis sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis; vel per hoc quod unum est abstractum et aliud in aliquod receptum: sicut, si esset quidam color seperatus, esset alius a colore no separato, ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res, quae sit essse tantum, ita u ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet odditionem differentiae, **quia jam non esset ess tantum;** sed esse, et praeter hoc forma aliqua; et multo minus recipiet additionem materiae.**qui jam esset esse non subsistens,** sed materiale. **Unde relinquitur** quod talis res quae sit suum ess **non potest esse nisi una: unde oportet** quod, **in qualibet alia re praeter eam, sit aliud esse suum** et **aliud quidditas** vel **natura** seu **forma sua.** Unde in intelligentiis oportet quod sit esse praete formam; et ideo dictum est quod intelligentia est **forma et esse.**

Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibil in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. No autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse producere quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cujus esse est aliud reducatur ad id, quo est per se, sicut ad causam primam; ideo oportet quod sit aliqua res quae sit causa essendi omnibu rebus, eo quod ipsa est esse tantum: alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae no est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod **intelligentia est form et esse;** et quod **esse habeat a primo esse** quod est **esse tantum;** et hoc est prima causa, qu Deus est (widzisz jaki dowód pozostaje przeciwnikom naszym, gdyby chcieli faktycznie zastosow swą teorję do istnienia Boga...).

Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius; et hoc quod receptu est in eo, est actus ejus. Ergo oportet quod ipsa forma vel quidditas, quae est intelligentia, **sit potentia respectu esse** quod a Deo recipit; et **illud esse** receptum est per modum **actus;** et ita i venituractus **et potentia in intelligentiis,** non tamen forma et materia, nisi aequivoce: unde etia pati, recipere, subjectum esse et omnia hujusmodi quae videntur rebus ratione materiae conveni aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus, ut Commentator dicit in 3 Anima: Et quia, ut dictum est, intelligentiae quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditu velessentia ejus est ipsum quod **est ipsa,** et **esse suum** receptum a Deo est**id quo subsistit in reru natura;** et propter hoc a quibusdam hujusmodi substantiae dicuntur componiex **quo est** et **quod e** vel **ex quo** est et **essentia,** ut Boetius dicit i 1 Praedicam. Et **quia** in intelligentiis ponitur potent

Obj:—Przesłanka większa: jest zdaniem przypuszczalnem, hipotetycznem, którego prawda zależy od związku wynikłościowego, — jest dobre zdanie, jeśli w niem z założonego poprzednika koniecznie płynie następnik. Taką jest, uważamy, powyższa większa. W istocie, rozum powiada, iż dwie rzeczy np., istota i istnienie, utożsamione, nie są dwoma, lecz jedną rzeczą — **Istota-Istnienie.** Zatym, z jakiejkolwiek strony ją uchwycisz, pójdzie cała — nic nie pozostanie. Nic nie jest obojętne dla siebie lub swych stron. Wszystkoś inne ujął, ale nie tej rzeczy, której wszystkich istotnych składników nie ująłeś.

Wbij sobie raz na zawsze w pamięć, iż mówimy o pojmowaniu przedmiotowem, o pojmowaniu rzeczy, nie o pojmowaniu pojęcia. O metafizycznem określeniu mowa, nie o logicznem. Twierdzenia więc nasze odnoszą się do rzeczy w rzeczy, a nie jako w umyśle. Nie pytamy się czy pojęcia istoty a istnienia są różne, lecz czy rzecz-istota a rzecz-istnienie spływają się w jedną rzecz—istotę-istnienie (dla stosunku umysłu do rzeczy względem *prawdy, zob. Kryterj.).*

Bardzo więc proste założenie w przesłance większej: ująć musisz istnienie, ująwszy istotę, jeśli istnienie—tem samem, co istota.*

Przesłanka mniejsza: — Powiadamy, że o wielu rzeczach wiemy, czem są, nie wiedząc czy są. Isty fakt. Możesz, powiada św. Tomasz, wiedzieć np. czem jest człowiek albo feniks, a nie wiedzieć czy w rzeczywistości istnieją.**

Zatym, co wynika, wynika prawidłowo, wynika koniecznie: inną rzeczywistością istota, a inną istnienie. Chyba że w danej rzeczy, to czem ona jest, jest właśnie jej istnienie. Albowiem i istnienie jest czemś i czemś dodatniem, rzeczywistem. Jeśli więc znajdziesz jakieś jestestwo, które nie uchwycisz, nie pojmiesz, nie określisz jeno wtedy, kiedy uchwycisz, pojmiesz, włożysz w jego określenie jego istnienie, w takiem jestestwie, powiadamy, jego istota a jego istnienie będą jedną i tą samą rzeczą; takiego jestestwa istota nie **będzie miała** swego istnienia, lecz **będzie swojem istnie-**

---

et actus, **non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset.** Unde dicit Commentator in 3 Anima quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad invicem, secundum gradum potentiae et actus: ita quod intelligentia superior, quae plus propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis; et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in intellectualibus substantiis. Unde intellectus potentialis ejus se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut commentator in 3 de Anima dicit: et ideo Philosophus comparat eum tabulae rasae, in qua nihil est depictum. Et propter hoc, quia, inter alias substantias intelligibiles plus habet de potentia; ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito; quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore. Et ideo post istam formam, quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae, in tantum quod esse earum sine materia non est. In quibus etiam invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quae sunt propinquissimae materiae: unde nec aliquam operationem habent, nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum, et aliorum quibus materia ad formam disponitur." (De Ente et Ess. c. V.). Oto głębokość i logiczność co się zowie!

*Może lepiej rzecz w przykładzie zrozumiesz: chcesz uchwycić gęś? Chwyć, urwij jej ogon. To wystarczy, jeśli w naturze rzeczy gęś jest ogonem.

**Przypominamy sobie wesołą scenę wakacyjną. Pewnego wieczorka, pewien stary nasz profesor zebrał około siebie w sali rekreacyjnej pewną liczbę szczebiotliwych gości (Internatki WW. Sióstr Felicjanek) i zaczął im opowiadać bajkę o "złotym kruku". Widziałem ich modre oczęta wlepione w staruszka, buzie rozchylone, oddech zaparty. Profesor prawił z powagą i zachwytem. Gdy skończył — głębokie westchnienie. Naraz u jednej język się rozwiązuje, jakby chciała powetować czas stracony: "Panie profesorze! a kiedy to się działo? Czy ten kruk jeszcze żyje?" — Zerwała się burza śmiechu, zabłysła duma na czole profesora (widocznie zachował misternie prawidło prawdopodobieństwa w opowiadaniu).

Widzisz, szczebiotka pojęła dokładnie obrębioną istotę "złotego kruka" — pojęcie pewne; o istnienie dalej pytała. Pytanie, jak zresztą i opowiadanie niemożliwe w razie tożsamości rzeczowej istnienia a istoty.

niem; jego istota, określenie metafizyczne (istota jego fizyczna przez umysł nasz pojęta czyli to jestestwo rzeczowe, ta rzecz istotna, z której umysł nasz, chciwy samej tylko jej istoty, wykreślił wszystkie satelity, wszystkie przyczepki, wszystkie przypadłości będące może w fizycznym świecie **przy** niej, ale nie **nią,** to więc rzeczy, co mając, możemy powiedzieć: mamy rzecz, a nie mając we wszystkich swych pierwiastkach składających się na nią, nie mamy nic albo coś innego. Widzimy więc, że istota, określenie metafizyczne, nie przeciwi się istocie fizycznej; tylko istota fizyczna bierze się zazwyczaj ze wszystkimi dodatkami nie stanowiącymi rzeczy, będącemi jednakowoż **przy niej,** jak np. istnienie [lub przymiot jakiś np. białość] w każdem stworzeniu) czyli słowo wyrażające czem ono, jest **Istnienie.** Gdy pytam o nie: co to? Odpowiesz—Istnienie. Takie jestestwo **jest jedno** i nazywa się **Bogiem.** Jest źródłem i przyczyną istnienia wszystkiemu, co nie **jest** istnieniem a **ma** istnienie. O wszystkiem więc stworzonem, co ma istnienie, krom niego, możesz postawić pytanie: dlaczego jest? Odpowiem. Spytasz np. skąd człowiek istnieje? — Odpowiem: bo wziął istnienie od Stwórcy. Ale spytasz: skąd Bóg (Istnienie) jest? — Nie odpowiem. A nie odpowiem, bo nie pytasz. Już ci powiedział Arystoteles, że pytać dlaczego coś czemś «Τὸ μὲν οὖν διά τι αὐτό ἐστιν αὐτό», znaczy nie pytać «οὐθέν ἐστι ζητεῖν»; albo odpowiem tożsamownie «εἷς λόγος καὶ μία αἰτία», powtarzając pytanie: Bóg jest, bo jest; albo jeszcze układając zdanie z trzeciem przyległem: Bóg jest **jest.** Zatym, przez to samo, że pytania o istnieniu stworzeń, pytania o istnieniu ze swojemi określeniami okolicznościowemi np. kiedy, gdzie, jak i t. d. mają znaczenie — znak, iż w nich istnienie inną rzeczywistością od istoty. Również z tego samego powodu, iż podobne pytanie w stosunku do Boga, nie ma znaczenia — znak, że w Nim istota utożsamiona z istnieniem.*

84.—Jak ta doskonała jedność Boska, swą jedynością uniemożliwia wszelką mnożność (samoistną, jestestwową), tak przeciwnie wszystko poza Bogiem,wykluczone z jedyności,przyjmuje mnożność w miarę zmniejszania się doskonałej jedności. Stworzenie zmuszone jest składać ofiarę ze swej jedności wewnętrznej na rzecz swej zewnętrznej rozpryskliwości. Dlatego w każdem stworzeniu znajdziesz zawsze to, czem ono jest i to, czem ono nie jest. To, czem ono jest, odosabnia je z natury rzeczy od wszelkiego innego. To zaś, czem ono nie jest, ale co ono ma, nie jest ze swej natury odosob-

*Bezspornie warjat tylko pytać może: dlaczego człowiek człowiekiem, zato dowodem najwyższej mądrości jest pytać dlaczego **jest.** — Stwórca dobrowolnie stwarza człowieka i wszelkie jestestwa wszechświatowe; od jego wolnej Woli zależy, żeby człowiek był lub nie był; bynajmniej nie zależy od tejże Woli, żeby człowiek był człowiekiem lub czemś innem. Kształt oddziela, "forma separat". «ἐνέργεια χορίξει».

Każda więc istota jest sobą czyli nie inną—sobą; przedewszystkiem więc pierwsza Istota będzie sobą, bo sobą będzie sobą i będzie, gdyż być dla niej jest być sobą (jesteśmy świadomi argumentu "a simultaneo" św. Anselma i odrzucamy). W niej szczytna osobność, oddzielność, bo tak się odrębnia od wszelkich inności, jak żadna inna rzecz się nie odrębnia; albowiem **ona odosobniona** i **jej odosobnienie** są odosobnione (widzisz namacalnie niezmierną głupotę panteizmu, boga-siły wsobnej, immanentnej). Każda inna istota odosobniona wprawdzie albo od innej, wchłaniając swe inne (istnienie), albo od drugiej będąc wchłoniętą w drugie (tworzywo), jeśli jest taką samą; w tych dwóch sposobach odosobniania się wiele jestestw schodzi się — toteż są odosobnione; lecz nie w odosobnianiu się. Możemy pojąć prawdziwie dwie rzeczy odosobnione, lecz pojęcie **odosobnionego odosobnienia pomnożonego** zawiera niedorzeczność — to kółko kwadratowe. Przeto więc Istota na której Osobność składa się jej osobność i osobność jej odosobniania się, może być jeno **Jedna.** Wszystkie inne potem istoty odosobnione są od Niej odosobnione przez to, że się nie odosobniają zarazem osobnością odosabniania się, a w tem wszystkie stworzenia się schodzą.

nione (nie wielki trud pojąć dwóch posiadaczy jednej i tej samej posiadłości), lecz może być odosobnione, mianowicie wtedy, kiedy odosobnione przybiera je na własność. Rozumiesz łatwo, że chcąc wiedzieć, czem ten posiadacz jest, jaka jego istota, nie możesz weń włączać jego mienia.*

Otóż tedy wiemy **napewno,** iż żadne stworzenie nie jest istnieniem, gdyż w przeciwnym razie mielibyśmy stworzenie niestworzone!**

Po drugie, wiemy również **napewno,** iż wiele stworzeń jest stworzonych i cieszy się istnieniem.***

Więc... żadne stworzenie, czyli żadna istota stworzona nie jest swojem istnieniem.****

Przechodzimy do interesującej bajki. Powiadają: O tak! np. bocian możliwy (niewiadomo gdzie ten łowi żaby...) różni się od swego istnienia (nie wiemy na jakim drążku zawiesili to istnienie bociana nasi zabawni bajkopisarze, nim przyjdzie je połknąć nasz bocian i utożsamić się z niem), ale nie bocian istniejący, ten "extra suas causas". Istotę istniejącą pojmujemy zawsze z istnieniem.

— Czyż była mowa dotychczas o jakiejś istocie możliwej?! Jesteśmy w Metafizyce i zajmujemy się rzeczami rzeczywistemi. A czem jest istota możliwa? — Niczem! Ideą, to zn. niczem rzeczywistości! Kwestja dotyczy istoty rzeczywistej, uiszczonej, i nie chodzi o rozłączenie istoty od istnienia (niedorzeczność!), oraz nie jest kwestją, czy pojmując istotę urzeczywistnioną pojmuję ją z istnieniem czy bez istnienia (bo i to niedorzeczność!). Ale pytamy: czy w tej lub owej istocie stworzonej (urzeczywistnionej), a więc mającej istnienie, to istnienie *jest* istotą *(utożsamienie* rzeczowe, to znaczy), — czy przeciwnie ta istota (np. bocian) rzeczywista (przez istnienie!) jest (łącznik) czemś innem (niekoniecznie jako *to co* jest, ale np. jako *to czem* coś jest)? I rozum odpowiada: ta istota jest coś innego. Dlaczego? Bo pojąwszy całą rzeczywistą istotę (nie jako rzeczywistą, coby znów włączało istnienie, lecz istotę, *która* jest rzeczywista — o czem się dowiem później, kiedy zobaczę, że *istnieje*(czyli zobaczę i *istnienie* jej),mogę jeszcze nie wiedzieć, *czy jest*, coby było niemożliwością w razie rzeczowego utożsamienia. Oczywiście jestto rzecz nienadająca się do kinematografu; nie łatwo ją rzucić na ekran wyobraźni przeciwników. Weźmy ten przykład: oto dzbanuszek napełniony mlekiem. Nazwijmy go z powodu swej zawartości tegoczesnej dzbanuszkiem mlecznym (wyłącznie dla mleka sporządzonym) i przedstaw sobie teraz, że przez jakieś feeryczne zjawisko, o tyle brzegi tego dzbana idą na dół, o ile ty słomką nadpijasz z niego mleka. Dojdziesz do dna, dzbanuszek nie istnieje. Powiedz mi teraz, czy z powodu tej bajecznej zależności dzbanuszka od mleka, dzbanuszek będzie mlekiem, a mleko dzbanuszkiem?! Otóż toż samo i tu: istota bez istnienia istnieć nie może, lecz nie dlatego istota jest istnieniem.*****

---

*Gdyż litr np. byłby mlekiem lub wodą; człowiek—koszulą i t. d.!

Być stworzonem bowiem, znaczy nie mieć istnienia i przyjmować je od innego; a być istnieniem znaczy mieć istnienie i więcej — **niem być, nie przyjmować od innego. Któż może być sobą przez kogoś innego, przyjąć siebie z rąk innego?! — Przecież białość jest białością przez swą białość; człowiek jest człowiekiem przez swe człowieczeństwo; anioł jest aniołem przez swe anielstwo; Piotr Piotrem swem Piotrostwem, i t. d.

***"Substantia uniuscuiusque est ens per se et non per aliud; unde esse lucidum actu non est de substantia aeris, quia est ei per aliud. Sed cuillibet rei creatae suum esse est ei per aliud; **alias non esset creatum.** Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia". (C. G. l. II. c. 52.).

****Oto króciutki argumeńcik: bocian (ten na łące polujący za żabami) jest **tylko bocianem.** W nim rzeczywistym istniejącym znajdujemy poza jego rzeczywistością, którą jest, jeszcze inną rzeczywistość, którą nie jest, lecz ma — istnienie. Więc rzeczywistość jego istoty jest inną od rzeczywistości jego istnienia. Jasne?...

*****Wierzymy w siłę wykazawczą powyższego dowodu, wziętego z przeciwstawienia pojęć istoty a istnienia. Pod warunkiem atoli ostrożnej manipulacji jego. Naszem zdaniem, możliwe tu są przeciwległe przesady: małoduszna lękliwość i zarozumiała dufność .Jednej i drugiej źródło tosamo — brak przezorności.

Nie wolno nam najwspanialszych tworów logicznych przestawiać na grunt rzeczywistości (nie przestawia, naszem zdaniem, O. Geny, pisząc: "Ceterum quod adversarii fatentur de essentia creaturae possibilis, in ea scilicet non inveniri exsistentiam, appertissime ostendit apodicticum valorem argumenti. Nam quidditas rei in statu possibilitatis, et in statu reali est semper eadem. Quod ergo ad eam non pertinet in statu obiectivo, seu possibilitatis, nec pertinet in statu subiectivo seu realitatis. Et si pertinet existentia ad essentiam rei in statu realitatis, iam

Dowód II.—Dwie (tembardziej więcej) nieskończoności wszechwzględne są niedorzecznością. Utożsamienie rzeczowe istoty z istnieniem w stworzeniu mieści w sobie twierdzenie dwóch i więcej wszechwzględnych nieskończoności—Boskiej i stworzonej (bierzemy stworzenie rodzajowo; będzie oczywiście więcej... biorąc stworzenie gatunkowo i numerycznie). Więc utożsamiać istotę i istnienie w stworzeniach znaczy wpadać w niedorzeczność.

Obj. Większa przesłanka jest już dość jasna sama w sobie. Atoli nie będzie bezużytecznem i tę przesłankę zżuć drobniej. Przez nieskończoność **wszechwzględną** rozumiemy bezkresowość pod każdym względem, pod każdą stroną , pod każdym punktem wyobrażalnym, a nie w tym lub owym tylko kierunku, w tej lub owej tylko takowości bytniej, np. w białości, w człowieczeństwie i t. d., a ma się rozumieć, iż tu mówimy o nieskończonem doskonałości, dodatniem, pozytywnem a nie ujemnem, przecznem, negatywnem.

86.— Taka bezkresowość, powiadamy, nie pomnaża się. Dlaczego? Bo nie ma skąd się pomnożyć. Jednemu takiemu nieskończonemu nic dodać nie potrafisz, czegoby ono nie miało. Jeśli więc ono wszelką doskonałość ma ze siebie, wszelka doskonałość wchodzi w ustanowienie jego istoty — jest jego istotą.*

87.— Mniejsza przesłanka utożsamia utożsamienie istoty z istnieniem z powyższą niedorzecznością. Słusznie? Najsłuszniej w świecie. Istnienie utożsamione z istotą jest istnieniem bez podmiotu, bez podpory, i przyjemnika. Dlaczego? Bo właśnie istota, która odgrywa rolę podmiotu, podpory, przyjemnika względem istnienia,utożsamiona z niem,w myśl przeciwników,przeniosłaby swój urząd na istnienie, które wtedy byłoby swym własnym podmiotem bez innego odrębnego od siebie podmiotu. Jasne więc jak słońce, że istnienie identyfikowane z istotą czyli istotistnienie, jest istnieniem bez podmiotu, bez przyjemnika, i że tak powiemy, jest wsobistnikiem lub podsobistnikiem.

---

pertinet ad essentium rei simpliciter; et tune absurde ponitur illa essentia in statu possibilitatis). Nie dlatego, że pojmujemy istotę oddzielnie od istnienia, możemy odrazu wnioskować — więc istota różni się rzeczowo od istnienia. Poprzednik jest prawdziwy i wynik jest prawdziwy. Kanał wynikłości przerwany w punkcie odgraniczenia porządku logicznego a rzeczywistego.

Atoli, kiedy cały umyślnik, przesłanki i wynik lub poprzednik i następnik, jednej trzymają się strony, mianowicie, rzeczowej, wtedy żaden zator nie przeszkadza spływowi wyniku w kanale wynikłości. A pamiętać należy, iż pierwsze pojęcie nie może być jeno rzeczowe (zob. Kryterjol.) i wiele następnych są takimi. Mimo to nie mamy prawdy pełnokształtnej w prostem pojmowaniu, lecz tylko jej zarodek i wiemy dlaczego — bo niema jeszcze umysłowego wyręczyciela istnienia rzeczy — słówka **jest**. Prawda pełnokształtna, której fundamentem jest istnienie rzeczy, rozkwita dopiero w sądzie. Z taką więc koniecznością musimy przyjąć różność rzeczową, z jaką przyjmujemy postępowość, nieintuicyjność naszego umysłu.

Jesteśmy prawie przekonani, że i to będzie źle zrozumiane. Mniejsza o to. Nie piszemy jeno dla sprostowania krętych umysłów, lecz przedewszystkiem dla kochających prawdę, do której prowadzą proste promienie.

*"substantia uniuscuiusque est ens per se et non per aliud" (c. G. l. II. c. 52). Przedstaw sobie drugie nieskończone w doskonałości. O tem drugiem również sprawdzić się musi z fatalną koniecznością: wszelka doskonałość z niego — jego istotą. To zaś drugie nieskończone jest nieskończone **drugie** (z przypuszczenia) — więc oddzielne, osobne, wypierające ze siebie pierwsze nieskończone. Niezliczona ilość szczebli doskonałości w doskonałem nieskończenie. Pierwszy szczebel doskonałości pierwszego bezkreśnika, wchodząc w ustanowienie jego, należy do niego z wyłączeniem przynależności do drugiego. To samo rozumowanie do drugiego szczebla, trzeciego, czwartego i t. d. Wszystkie więc stopnie doskonałości są w pierwszym bezkreśniku i **wyłącznie** w pierwszym. Co pozostaje dla drugiego bezmiaru? To tylko, co może pozostać, kiedy komuś odebrałeś **wszystko**, co jest lub może być. Co to jest? To jest to, co nie jest lub nie może być. Oto co pozostało dla drugiego bezkreśnika. To w potocznej mowie nazywamy **niczem** lub **niebytem**. Dasz mu wszelką doskonałość bytnią (aby go przeciwstawić pierwszemu — to znaczy **drugie nieskończone!**), zrobisz, że nic będąc niczem, będzie czemś. O nieskończona potęgo wyobraźni!...

Do tego samego wyniku dojdziesz nakryciem pierwszego nieskończonego przez drugie.

Taki wsobistnik, który na twe pytanie: czem jesteś? nic innego powiedzieć nie może, jeno "jestem, który jest", jestem istnieniem, przecież posiadać musi wszelkie istnienie, wszystkie możliwe szczeble, stopnie istnienia. Inaczej najwyższy szczebelek istnienia mógłby protestować przeciwko odpowiedzi: jestem istnieniem, i oburzyć się: hej powoli, mopanku: nie jesteś mną! Jesteś **pewnem istnieniem**—nie **istnieniem;** albowiem i ja jestem, już nie istnieniem (bo i ty masz wiele doskonałości istnościowej, której nie mam), ale pewnem istnieniem. Żeby więc ten wsobistnik miał prawo niezakwestjonowane powiedzieć o sobie: "jestem, który jest", jestem istnieniem, potrzeba koniecznie aby posiadał na własność i ten ostatni szczebelek istnienia, a więc, żeby ten szczebelek istnienia nie był własnością czyjąś inną. A otóż istota każdej rzeczy jest to, co jest najwłaściwszego każdej rzeczy. Kto wydrze drzewo drzewu, człowieka człowiekowi, Boga Bogu?! Albo które drzewo będzie drzewem przez istotę człowieka czyli człowieczeństwo?!* Człowiek (stworzenie) więc jest człowiekiem przez swe człowieczeństwo, a Bóg jest Bogiem przez Swe Bóstwo, albowiem cokolwiek nie ma czegoś samo ze siebie, jest doń w możności.** To zn. przyjmuje to z ręki innego. Pytamy teraz, czy człowiek, a Bóg— to jedno czy dwa jestestwa? Warjat tylko, jak Spinoza, zdobędzie się na twierdzenie jedności. Nikt inny pod słońcem. Mamy więc dwa jestestwa (bierzemy stworzenie — ogół), z których i jedno i drugie, w myśl przeciwników, ma pretensję do bycia **istnieniem,** do wszechwzględnej, nieskończonej doskonałości.

Jeśli, jak twierdzi przesłanka większa, coś podobnego jest niedorzecznością, wynikłość po temu jasna i prosta: utożsamianie rzeczowe istoty i istnienia — niedorzecznością.***

Dowód III. — W każdem stworzeniu poza jego istotą zobaczyć można rozmaite jakości, przypadłości, np. Jan jest biały lub czarny, stojący lub bieżący. A otóż gdyby, jak prawią przeciwnicy, istota stworzona utożsamiała się rzeczowo z istnieniem, ten fakt byłby niemożliwy, żadna rzeczywistość przypadłościowa nie mogłaby się uwiesić u stworzenia. Więc niemożliwością jest utożsamienie rzeczowe istoty z istnieniem.

---

*("Substantia uniuscuiusque est ens per se non per aliud"!)

**("Omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius." - I. D. VIII, q. V. a. II.).

***Mniej więcej tak samo św. Tomasz: "Amplius, Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una, quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri; si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea quae sunt hominis vel quae sunt bovis; jam enim non esset animal tantum, sed homo vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa, quia eaedem differentiae quae sunt constitutivae specierum, sunt divisivae generis. Sic igitur, si hoc ipsum **quod est esse** sit **commune** sicut genus, **esse separatum** (albo identificatum) per se subsistens **non potest esse nisi unum;** si vero non dividatur differentiis sicut genus, sed per hoc quod est hujus vel illius esse, jam hoc magis est verum quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur igitur quod, cum Deus sit **esse subsistens, nihil aliud praeter ipsum est suum esse.**

Adhuc, Impossibile est quod sit **duplex esse** omnino **infinitum; esse enim** quod omnino est **infinitum omnem perfectionem essendi comprehendit;** et sic, si duobus talis adesset infinitas, **non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse** autem **subsistens** oportet esse **infinitum, quia non terminatur** aliquo **recipiente. Impossibile est** igitur **esse aliquod esse subsistens, praeter primum."** (C. G. III. . c52);—**"In summo uno** nulla diversitas esse potest, cum in eo sit **idem esse et quod est;** unde **hoc sufficit** ad eius **pluralitatem removendam.** Sed **composito** quae in Angelo invenitur (ex **esse et quod est**), **sufficit ad ejus pluralitatem".** Quodl. IX. q. IX. a. VI. ad 5) oraz tu i ówdzie w swych dziełach).

88.— Obj. Przesłanka większa stwierdza najrzeczywistszy fakt, dalsze doprowadzenie istot stworzonych przez rzeczywistości jakościowe, bądźto własnościowe, bądźto przypadkowe, bez których ostatecznie istota jako taka może się obejść. Niekoniecznie drzewo ma być wielkie albo białe, jak brzoza; karłowaty dąb też jest drzewem. Większej nikt nie przeczy.

Wszystka wrzawa naokoło mniejszej. A jednak niesłusznie, bo i ona cieszy się przedmiotową oczywistością umysłową. Zastanówmy się chwileczkę i nie zapominajmy znaczenia słów, których używamy, żeby nie my, lecz rzeczy za nas mówiły.

Dlaczego sobie pozwalamy na takie zdanie: Jan jest biały?.....Nie! Jan jest Janem czyli człowiekiem. Tymczasem łączymy za pomocą łącznika **jest** białość z Janem. A znaczenie tego zdania takie: Jan jest tym podmiotem(podporą,słupem), który ma białość. Ma, czy jest?--Ma, nie jest. Ponieważ powiedzielibyśmy w tym ostatnim wypadku: Jan jest białością. Tego nie mówimy.—Jan jest biały?—Jest. Więc i białość Jana jest—to fakt. Jest Jan Janem czyli człowiekiem?—A jakże! Więc istnienie Jana—to fakt. Czy dla Jana być Janem i być białym, to jedno i to samo? — Nigdy w świecie! Jan też może być murzynem; białem zaś może być jeszcze coś innego, np. cukier. Zatym, być Janem i być biały, są to **dwa być.** W jaki sposób te dwa bycia będą jednem?! Trza iście magicznej potęgi przeciwnikom, żeby zrobić być Janem być biały, czyli jedno (do próby tego rodzaju mniej więcej należy wysiłek starożytnych przeistoczenia kobiety na mężczyznę i odwrotnie).

Dla nas nie przedstawia żadnej trudności. Być Janem nie będzie nigdy być biały, a jednak być Janem i być biały będą *jedno!* I zadosyćuczynimy pospolitemu rozsądkowi. Złączymy te dwa być, te dwie rzeczywistości, *w trzeciej rzeczywistości.* Zatym, nie będzie to złączenie rzeczy *w sobie* (istotne złączenie, które daje istotę, istotę złożoną i całą, np. człowiek=zwierzę+rozumne—jedność istotna, bo zwierzę i rozumne nie wiążą się w czemś innem, lecz między sobą, i leżąc na wewnątrz tej rzeczy, co człowiekiem zowię, stanowią jego istotę. Stąd tożsamość rzeczy czyli zgodność rzeczy ze sobą), ale złączenie w *innem,* co nazywamy filozoficznie *złączeniem przypadkowem*: dwie rzeczy są *jedną,* bo *przy-padają* do *trzeciej.* Ponieważ i jedna i druga przylepiły się do tej trzeciej jednej, cieszą się jednością tej trzeciej (nie swoją własną), cieszą się jednością *podmiotu sterczenia,* jak np. nos i noga w jednym człowieku. Stąd nie możesz jednoczyć jednej i drugiej ze sobą albo z trzecią; nie powiesz: nos jest nogą, ani człowiek jest nosem. Lecz zjednoczysz według rzeczonego zjednoczenia, mianowicie, *podmiotowego, przy-padkowego.* Powiesz więc: człowiek jest nosaty, nogaty, to zn. człowiek jest *tym* (podmiotem), *w którym sterczy* nos, *który ma nogę.* Tak samo z naszemi byciami: człowiek (realny) nie jest byciem (realnem) człowiekiem, lecz jest tylko człowiekiem; człowiek nie jest byciem białym ani białością, lecz tylko człowiekiem. Atoli, ponieważ bez istnienia on *istnieć* nie może (to dość jasne...) ani bez białości — być białym, dlatego Natura, chcąc go widzieć istniejącym i białym, przyczepiła mu istnienie i białość. Tak jak przez rzeczywistość białości, on (ten człowiek rzeczywisty, np. Jan) jest *biały,* tak też przez rzeczywistość istnienia swego, on (ten Jan) jest *istniejący.* Powiadamy *on,* ten Jan czyli Jan-rzeczywistość jest istniejący przez istnienie-rzeczywistość inną od siebie. Albowiem, chociaż nie możesz sobie przedstawić Jana-rzeczywistości bez urzeczywistnienia jego przez rzeczywistość jego istnienia, nie dlatego wszakże rzeczywistość istnienia janowego ma być rzeczywistością-Janem (czyli rzeczowo to samo). Owszem, wręcz przeciwnie. Przeto głęboką byłoby niewiadomością, radykalnym brakiem zmysłu metafizycznego, anormalnym przerostem wyobraźniowym, takie wniosko-

wanie jak to: rzeczywistość istnienia (Jana) urzeczywistnia rzeczywistość-istotę (tegoż Jana), więc rzeczywistość-istota *jest* rzeczywistością istnienia (we wspomnianym Janie). Bynajmniej! niemasz najmniejszej wynikłości.*

9.— Jeżeli więc, jak widzieliśmy (okiem rozumu, nie wyobraźni), **odrębna** rzeczywistość Jana (istota jego realna) jest jedyną przyczyną łączności lub jedności **bycia** człowiekiem i **bycia** białym,skasowawszy ją przez utożsamienie rzeczowe człowieka z **byciem** człowiekiem, już bycie człowiekiem i bycie białym nie zejdą się w **trzeciem.** Mamy wtedy do wyboru—albo wyswobodzenie całkowite tych dwu być, a wtedy w naturze rzeczy nie będziemy mieć jeno samoistników — Jan-istnienie po jednej stronie, białość po drugiej stronie spacerująca, absurd gwałcący zdrowe zmysły; albo podporządkowanie jednego drugiemu w stosunku możności istotowej do sprawnika, co stanowi niemniej kolosalny nonsens. Jak bowiem Jan nie może być bez swego istnienia, tak też nie mógłby niebyć biały.

Wybór wcale nieponętny. Cóż tedy pozostaje uczynić? Szukać **trzeciej** odrębnej rzeczowo rzeczywistości czyli nieutożsamiać istoty z istnieniem. — Dowód wyjaśniony.**

---

*Przenieś kształt owego rozumowania na materyał więcej zmysłowo uchwytny, a zobaczysz: czego najwięcej potrzeba, aby zapalić świecę? Nie tak zapałki lub płomienia, jak **niezapalonej** (świecy). Zapalonej świecy żadna potęga nie zdoła zapalić. Trza więc niezapalonej świecy i światła zapalającego. Bez światła świeca nie będzie świecą zapaloną. Jednakowoż, nikt zdrowy na umyśle nie nazwie światłem świecę zapaloną. Nikt ognia nie zapala — świecę zapalamy. Oczyście, to tylko przykład, by nieco uzmysłowić rzeczywistości umysłowe.

Jędrnie św. Tomasz: "Invenitur enim in eis esse et **quod est.. Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum ei adjungitur; **quia** etiam in his quorum esse non est subsistens, **quod** inest **existenti, praeter esse** ejus, est **quidem** existenti **unitum ,non** autem est **unum cum esse ejus** nisi **per accidens,** inquantum est unum subjectum habens esse et id quod est praeter esse; sicut patet quod Socrati, praeter suum esse substantiale, inest album, quod quidem diversum est ab ejus esse substantiali: non enim est idem esse Socratem et esse album, nisi per accidens. Si agitur non sit **esse in aliqua substantia, non remanebit aliquis modus in quo possit ei uniri illud quod est praeter esse.** Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens non potest esse **nisi unum tantum.** Ostensum est autem (l. 1, c. 22 et 42) quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter Ipsum potest esse suum esse; **oportet igitur, in omni substantia** quae est **praeter Ipsum, aliud esse ipsam substantiam** et **aliud ejus esse.** (C. G. l. II. c. 52); albo Boecjusz: "Id quod est, habere aliquid, praeterquam quod ipsum esse, potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum." (l. c). Głębokie zdanie, co św. Tomasz wspaniale rozwija: "Deinde cum dicit, "Ipsum enim esse nondum est," manifestat praedictam diversitatem (między być tem, czem coś jest i być) tribus modis: quorum primus est, quia ipsum esse non significatur sicut subjectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subjectum cursus: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat; ita non possumus dicere quod ipsum esse sit: sed sicut id ipsum quod est significatur sicut subjectum currendi: et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currat, inquantum **subiicitur cursui et participat ipsum;** ita possumus dicere quod **ens,** sive id **quod est, sit, inquantum participat actum essendi:** et hoc est quod dicit: "Ipsum esse nondum est", quia non attribuitur sibi esse sicut subjecto essendi; sed id quod est, accepta essendi forma," scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, "est, atque consistit," id est in seipso subsistit. Non enim ens dicitur proprie et per se, nisi de substantia, cujus est subsistere. Accidentia enim non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed inquantum eis subest aliquid, ut postea dicetur.

Secundam differentiam ponit ibi. "Quod est, participare aliquo potest": quae quidem differentia sumitur secundum rationem participationis. Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subjectum participat accidens, et materia formam: quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subjectum: et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole. Praetermisso autem hoc tertio modo participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid. Non enim potest participare aliquid per modum quo materia vel subjectum participat formam vel accidens: quia, ut dictum est, ipsum esse significatur ut quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale: sic enim ea quae in abstracto dicuntur, participare aliquid possunt, sicut albedo colorem: sed ipsum esse est communissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Sed id quod est ,sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur, et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi; sed participat ipsum esse per modum, quo concretum participat abstractum. Hoc est ergo quod dicit, quod "id quod est", scilicet ens, "participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo participat aliquo": et hoc modo probat ex eo quod supra dictum est, scilicet quod ipsum esse nondum est. Manifestum est enim quod id quod est, non potest aliquo participare: unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum jam est. Sed ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse, sicut dictum est. Unde

Dowód IV:—Gdyby istnienie w rzeczy istniejącej było rzeczą istniejącą czyli tem samem co istota — to istnienie byłoby samoistnem, mianowicie, nie w czem innem, jeno w sobie istniejące. Takiemu zaś wsobnikowi czyli bytowi w sobie należą się tylko doskonałości bytu jako bytu. Cokolwiek przeciwnie przypinamy komuś nie jako **takiemu,** przypadkowo przypinamy, czyli nie z powodu niego, lecz z powodu innego, z powodu podmiotu (w którym oba wspólnie **sterczą),** tak, że po oddzieleniu ich od wspólnego podmiotu, żadną miarą nie będziesz mógł orzec, odnieść jedno do drugiego. A otóż nie przypinamy (orzekamy) stworzoności bytowi jako **takiemu,** gdyż wtedy każdy byt musiałby być stworzony przez innego — postęp w nieskończoność otwarty w przyczynach, to zn. nicby nie istniało, ponieważ wynik bez przyczyny istnieć nie może. Więc stworzoność nie jest istotnem orzeczeniem bytu jako bytu. Przeciwnie stworzoność jest istotną cechą każdego stworzenia (niedorzecznością jest stworzenie — niestworzone). Więc żadne stworzenie nie jest swoim bytem, swojem istnieniem.*

---

relinquitur quod id quod est, aliquid possit participare: ipsum autem esse non possit aliquid participare.

Tertiam differentiam ponit ibi, " id quod est, habere aliquid, praeterquam quod ipsum est, potest". Sumitur ista differentia per admixtionem alicujus extranei. Circa quod considerandum est, quod circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cujus ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo et albedo quo aliquid est album. Non est autem aliquid homo, formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet; et similiter non est aliquid album formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi; et ideo hujusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem. et album ut quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his: et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere quam humanitatem vel albedinem. Et haec est artio quare albedo vel humanitas significantur per modum partis, et non praedicantur de concretis, sicut nec aliqua pars de suo toto. Quia igitur, sicut dictum est, ipsum esse significatur ut abstractum, id quod est ut concretum; consequens est verum esse quod hic dicitur, quod "id quod est, potest aliquid habere, pareterquam quod ipsum est", scilicet praeter suam essentiam, sed "ipsum esse nihil habet admixtum praeter suam essentiam". (Expositio de Hebdom. ed. P; Mandonnet, str. 171-4). Niemniej swobodne są ruchy Gilberta Porretańskiego na tych szczytach metafizycznych: "Tertia regula: **Quod est, participare aliquo potest sed ipsum esse, nullo modo aliquo participat; fit enim participatio cum aliud iam est; est autem aliquid cum esse susceperit.** —Sensus: id quod est, hoc est subsistens, quod ea quam in se habet, subsistentia est, potest participare aliquo, id est cum ipsa subsistentia, aliquid aliud ad potentiam subsistentiae illius (t. j. istoty tego istnienia) pertineat, in se (ta istota) potest habere: ut corpus quod corporalitate, quam in se habet, est, cum ea colorem etiam, et lineam, et diversarum generum qualitates, et quantitates alias ad corporalitatis potentiam pertinentes, quibus ipsum quale et quantum est, in se habet (to przykład). Sed ipsum esse, id est subsistentia (istnienie podstaty w wyrazie oderwanym), quae inest subsistenti, nullo modo participat aliquo. Quippe quod in se non habet esse quo sit (ale jest niem), nullo modo cum esse potest, habere in se quo quale vel quantum sit (dlaczego? - Posłuchaj). Esse namque subsistentia est (czystym kształtem), non substantia (nie podmiotem). Ita cum esse non possit in se habere, quo sit (istnienie nie istnieje innem istnieniem). nec participatione aliud aliquid in se habebit, vere: cum enim aliquid, id est subsistens jam est aliqua subsistentia (nie mówi: "subsistentia", lecz "aliqua subsistentia", tj. poczetowa podstata), tunc fit alterius naturae (uczestniczy w przypadłości) ad illius subsistentiae potentiam (do istoty) pertinentis, participatio, qua subsistens ipsum (nie "subsistentia") quale vel quantum sit. Est enim in his quae praedicantur quidam ordo non temporis, sed rationis, qua naturaliter id quod est esse (zgoła i bez dodatku), praecedit; et quod proprietatis cuidam ratione illi addictum est, sequitur. Ad per hoc cum iam aliquid est, deinde quo esse cum suo participat quaeritur. Est autem illud, cum aliquid, sicut in secunda regula dictum est, esse, hoc est essendi formam susceperit.

Quarta regula: **Id quod est, habere aliquid praeterquam quod ipsum est, potest: ipsum vero esse, nihil aliud praeter se habet admixtum.** —Haec regula quodam modo praecedentis sensum explanat. Ideo namque id quod est participare aliquo dictum est, quoniam id ipsum quod est, potest habere aliquid praeterquam illud sit, quo ipsum quod est, est, id est praeterquam sit esse, quo ipsum est: ut corpus praeter corporalitatem, cum ipsa qua est corporalitate habet colorem. Ipsum vero esse idcirco nullo modo aliquo participat, quoniam nihil aliud praeter se habet, cum eo quo forte fingatur esse (jakby chciał powiedzieć: jeśli potrafisz wyobrazić sobie w istnieniu istniejącem **istnienie i czem ono istnieje**), in sese admixtum." (P. L. t. 64. col. 1318-19). —Lśniąca prawda na stropie umysłu bez chmur wyobraźni.

*"**Item, si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis inquantum est ens;** quod enim dicitur de aliquo, non inquantum hujusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subjecti; unde, **si separatim a subjecto ponatur, nullo modo ei competit.** Esse autem ab alio causatum non competit enti inquantum est ens; alias omne ens esset ab alio causatum, et sic oporteret procedere in infinitum in causis; quod est impossibile, ut supra (l. 1, c. 13) ostensum est. Illud igitur esse quod est ens subsistens, oportet quod sit non causatum; **nullum igitur ens causatum est suum esse."** (C. G. . III. c .52).

).— Po tem wszystkiem, cośmy już powiedzieli, dowód nie potrzebuje objaśnienia.

Dowód V:—Ponieważ wszelki działacz działa według stopnia swej sprawności (trawa zielona nie zrodzi nigdy zielonej papugi), pierwszy, najwyższy działacz będzie w najwyższym stopniu sprawności. W drodze zaś stawania się sprawnik im późniejszy, tem doskonalszy, albowiem, jak widzieliśmy, możność w jednej i tej samej rzeczy stającej się, jest wcześniejszą. Większą również doskonałością jest być, niż stawać się; być sprawnością, niż mieć sprawność; albowiem mienie od bycia zależy, nie odwrotnie(masz więc znaleźć, nim szukać zaczniesz, żebyś snadź w niebycie się nie rozpraszał.....). A otóż Bogosłowie udowadnia, iż Bóg jest pierwszym działaczem. Więc Jemu wyłącznie należy się być w sprawności w najwyższym stopniu, mianowicie, najdoskonalszym sprawnikiem. Najdoskonalszym zaś sprawnikiem jest istnienie, w którem wszelkie rodzenie się kończy i ruch; wszelki bowiem kształt i sprawnik jest w możności nim osiągnie istnienie. Wyłącznie więc Bogu przynależy być istnieniem, jak jest pierwszym działaczem.*

Ten dowód również nie potrzebuje objaśnienia.

Dowód VI: Wsobistnictwo (esse Ipsum esse) przynależy pierwszemu działaczowi wedle własnej natury. W istocie, jak Bogosłowie udowadnia, w Bogu istnienie jest Jego podstatą i Bóg jest pierwszym działaczem. Co zaś się komu należy wedle własnej natury, może się znaleźć w innych rzeczach jeno przez uczestnictwo (natura bowiem naturze **własna**), jak np. gorąco udziela się innym ciałom z ognia. Istnienie więc spływa na inne rzeczy z pierwszego działacza przez uczestnictwo dane. Co zaś w czemś się znajduje udziałowo, nie jest jego istotą. Więc niemożliwa, żeby istota innego bytu, prócz Boga, była samem istnieniem.

.— Dlatego własne imię Boga brzmi "Który jest" (Exod. 3.14), albowiem Jego *wyłączną* własnością jest utożsamienie się rzeczowe Jego istoty z Jego istnieniem.

Dopowiedzenie I:—Moglibyśmy mnożyć dalej dowody z głębokiego a kryształowego źródła myśli arcymetafizycznej Akwinata. Znajdujemy bowiem powyższą kwestję traktowaną i udowodnioną przez genjalnego Mistrza nietylko "ex prefesso",** ale leży ona na dnie prawie każdego rozdziału filozoficznych i filozoficzno - teologicznych traktatów Anielskiego Doktora i łatwo się jej domyślić, o ile myślisz, a nie wyobrażasz. Nie stanowimy wyjątku w tem przekonaniu .Poprzedzili szczytni myśliciele, których cytuje inny potężny umysł metafizyczny, O. Del Prado.

---

*"Item, cum omne agens agat inquantum est actu, primo agenti, quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo. Tanto autem aliquid est perfectius in actu quanto talis actus est in via generationis posterior: actus enim est tempore potentia posterior, in uno et eodem quod de potentia ad actum procedit. Perfectius est quoque in actu quod est ipse actus quam quod est habens actum; hoc enim propter illud actus est. His ergo positis, constat, ex supra (l. 1, c. 13 et 15, et l. 2, c. 21) ostensis, quod Deus solus est primum agens. Sibi ergo soli competit esse in actu perfectissimo modo, ut scilicet sit Ipse actus perfectissimus. Hoc autem est esse ad quod generatio et omnis motus terminatur; omnis enim forma et actus est in potentia, antequam esse acquirat. **Soli igitur Deo competit quod sit ipsum esse,** sicut soli competit quod sit primum agens." (tamże).

** Jak w C. G. l. II, c. 52, w Quodlb. II. a. V. w Sum. Theol. I. p. q. III, a. IV w Opusc. de Ente et essentia, w Exp. de Hebd. it. d.

Nadmienimy jeno niektórych, żeby nie rozszerzać nadmiernie ram niniejszego podręcznika:"In hoc loco expresse Arist.dicit,quod esse non est ipsa essentia rei: *quod est maximum fundamentum doctrinae Sancti Thomae*" (Caietanus, in Post. Anal. c. 6).—"Et quia ista quaestio est difficillima, et quasi *fundamentum maximae partis doctrinae D. Thomae*, et quoddam *universale principium in ea*, conandum est ut bene resolvatur". (Soncinas, IV Metaph. q. 12).—"Sed quoniam est *familiaris* doctrina S. Thomae, quam ille tanquam *certam* ac *fundamentalem assumit*, existentiam in solo Deo identificari cum essentia, placet hic eius rationem explicare ac tueri". (Card. Pallavicini, De Deo Uno Et Trino, l. 8. c. 3). — "Resolutio huius quaestionis est *radix et fundamentum* fere omnium quae in theologia difiniuntur ..... Divus Thomas hanc veritatem repetit multis in locis; quoniam est *fundamentum et radix totius theologiae* (speculativae)". (Petr. de Ladesma, de div. Perfect. q. I.). — "Qui etiam (D. Thomas) I. p. *totam docrinam* de *infinitate* et *perfectionibus Dei*, de *limitatione* atque *imperfectionibus creaturarum fundat in hoc*, quod *Deus sit suum esse; secus creaturae*". (Sylv. Maurus. Quaest. Phil. col. 2. q. 6.). — *Momentosissima* est conclusio superius posita, ita ut S. Thomas eam habeat ceu *fundamentalem in scientia metaphysica de Deo et de creaturis*" (Card. Lorenzelli. Metaph. Gen. p. 2, lect. 4). ..Me permiteré observar sin embargo para aquellos lectores que tengan formado de la doctrina de Santo Tomás un concepto digno de su profundidad y solidez, que éste es uno de *las puntos capitales de su elevada filosofía*" (Card. Gonzales, Estudios sobre la fil. de S. Tomas. t. I. 1.2.Ontol.c.6).—"Die Lehre des hl. Thomas vom realen Unterschiede zwischen Wesenheit und Sein in den Geshöpfen ist nicht nur ein integrierender Bestandteil seiner Metaphysic, *sondern ein Fundamental-Princip der gesamten tchomistischen Philosophie*". (Dr. Rittler, Wesenheit und Dasein). — "Diese Lehre ist eine der Grundlehren des hl. Thomas geworden, die *überall in seinen Werken* hervorleuchtet". (P. Denifle. Arch. II, p. 437). — "....Personne n'en a mieux pénétré la profondeur (de la question de l'essence et de l'existence). Et si on considère l'architecture générale du Thomisme, on est frappé du róle organique et unificateur de cette thèse vis-à-vis d'autres thèses principales de la scholastique. La distinction réelle de l'essence et de l'existence met en relief la contingence de la créature; elle sauvegarde l'unité d'existence dans les êtres composés de matière et de forme ....." (De Wulf. Hist. de la Phil. médievale, 2 éd. p. 344). — "Haec autem *sublimis veritas*, nimirum identitas substantiae et esse in Deo et realis utriusque compositio in omnibus aliis, censenda est *veritas fundamentalis* Philosophiae D. Thomae." (Del Prado, De Verit. Fund. Phil. Christ., 1911, str. XXXVII).

92.— *Możemy więc po tem śmiało powiedzieć, iż niemasz tak drobnej kwestji metafizycznej, którąby mogła być należycie rozwiązana niezależnie od niniejszego zagadnienia. Można rozwiązywać, rozwiązać — niemożliwa. Czy prędzej, czy później zatopisz się w przepaści bezwładu umysłowego, zmierzając do skały niewzruszonych zasad metafizycznych; lawirujesz bowiem ciągle w odmętach cieśniny: oddalisz się od Scylli — jedności Parmenidesa, Zenona, Spinozy, Hegla, wpadniesz w Charybdę bezwzględnych monadów. Jedyna pozostała deska zbawienia, to podział bytu na możność i sprawnik, w całym swym podobnoznacznym zakresie, włączywszy istotę i istnienie. Owszem, istota i istnienie jest pierwszym podziałem i złożeniem. Nim bowiem podzielisz byt na duchowy i cielesny, a cielesny na podrzędne podziały, przedewszystkiem masz przeprowadzić linję rozgraniczającą byt bezprzyczynny i uprzyczynowiony. Dlaczego? — Byt duchowy i cielesny nie są częściami całości bytu, lecz częściami części — bytu pochodniego. Prawidła dzielenia wymagają, by zaczynać podział przez całość, a tak dokładnie, by ponownie złożone, tworzyły całość, ni mniej, ni więcej. Oraz, żeby części się przeciwstawiały. Byt cielesny pochodny nie przeciwstawia się bytowi duchowemu jako pochodnemu. Trzeba więc najpierw usunąć z bytu duchowego i cielesnego cechę wspólnie im przeciwstawioną, mianowicie, niepochodność. Co robimy celniejszym i przedniejszym jeszcze działem bytu na pochodny i niepochodny czyli bezprzyczynny i uprzyczynowiony.*

A otóż zlanie się istoty z istnieniem w tożsamość uniemożliwia ów pierwszy podział. Wistocie, każdy byt, którego istota jest istnieniem, istnieje swą istotą, ze siebie — nie z in-

nego, czyli nie pochodzi. Prostota, szczerość nie może iść w parze z pochodnością. Jak cień złożoność towarzyszy tej ostatniej. To trzeba koniecznie zrozumieć. Posłuchaj, co mówi rozum: "Est autem hoc de ratione causati, *quod sit aliquo modo* compositum, *quia* ad minus *esse* eius est aliud quam *quod quid est" (I. p. III. a. 7. ad 1um). Oczywiście, jeśli ten pierwszy podział zniesiony, wszystkie inne również, pierwsze bowiem wszelkiego poczetu nadaje tonu całemu szeregowi. Zatym; jedność—Panteizm.*

Łatwo zoczyć, iż podział bytu na bezprzyczynny i uprzyczynowiony jest naczelnym podobnoznacznikiem wszelkiego podziału.

3.— Cóż tedy dziwnego, iż tak wzniosły genjusz jak Akwinat, pogromca wszelkich bałwanów umysłowych, z powyższej prawdy uczynił swą redutę, ze środka której obrania wszelkie inne prawdy poglądowe tak porządku przyrodzonego, jak i nadprzyrodzonego. Wyczuł bowiem swą przenikliwością, iż niemasz trwalszej twierdzy nad tę. Nie możemy sobie pozwolić na przechadzkę po całem polu metafizycznem i teologicznem, mimo skorej chęci. Zobaczylibyśmy zbliska, że bez różności rzeczowej ginie wszelka inna złożoność, giną poczety czyli kategorje, giną przyczynowość, przypadkowość, uczestnictwo, stawanie się, twórczość, stworzoność, skończoność, różność władz duszy od duszy i jej czynów; zobaczylibyśmy dalej, jak składnie piętrzą się na utożsamieniu wyłącznie Boskiej istoty z Jego istnieniem wszystkie doskonałości, orzeczniki Boskie, za jak sprężną odskocznię służy toż utożsamienie umysłowi naszemu, by ze stworzenia coś niecoś urozumieć w tajemnicach troistego Boga, Boga wcielonego, Boga upostacionego. Jednem słowem, wszystko, co nas i Boga w nas obchodzi, spoczywa ostatecznie na niewzruszonej skale różności nieróżności Boskiej, a naszej rzeczowej różności. To też cała filozoficzna i teologiczna Metafizyka bez niej się obejść nie może.*

4.— **Dopowiedzenie II:**—Świadectwa uznania rzeczowej różności przez św. Tomasza, bądźto wyraźne, bądźto domyślne (implicita), są tak liczne w jego dziełach, że ktoby chciał je wszystkie przytoczyć, musiałby wypisać prawie wszystkie jego dzieła. Przytoczyliśmy wiele już ustępów. Dodamy jeszcze niektóre:

"Actus autem qui mensuratur aevo, sc. ipsum esse *aeviterni, differt* ab eo, cuius est *actus,* re quidem, *sed non secundum rationem successionis (motus localis; to się rozumie), quia utrumque sine successione est.....* Esse *autem quod mensuratur aeternitate (Boskie wyłącznie), est idem re cum eo cuius est actus (z istotą), sed differt tantum ratione;"* ** *Patrz pilnie na przeciwstawienie: w Bogu także pewna różność (między istotą a istnieniem) "tantum ratione"* umysłowa tylko, *a w stworzeniu pozatem i rzeczowa "re quidem".****

"Omne quod est in genere substantiae, est compositum; eo quod id quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse *subsistens; et oportet quod* esse suum sit aliud quam *ipsum; alias non posset differe secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione*

---

*Należy zatym napiętnować jako poważny występek przeciwko najwyższej umiejętności ludzkiej zdanie Lepidiego i Dominika Soto, powtórzone przez Ks. dr. Waisa:"Przeciwnie, zagadnienie, o którem mowa, uważam za dość podrzędne. (Ontol. str. 59), a dodatni przysłówek "sapienter" ("ut **sapienter** advertit Dominicus Soto.") ma być zmieniony na ujemny "insipienter." Obchodzisz się bez tego fundamentu, obchodzisz całą umiejętność. Miasto "poprzestawać na kilku dowodach" (dowodach?.....), lepiej poprzestać zupełnie wedle rady Kanta: takie bowiem "poprzestawanie" równa się **poprzek stawaniu;** usunięcie się z pola—chwalebniejsze.

**Sent. Dist. 19, q. II. a. II.

***Prawda, że O. Descoqs, ostatni (spodziewajmy się, na miłość Boga i godności rozumu ludzkiego!) rycerz przegranej, jeszcze nie traci nadzieje. Prawi o innem znaczeniu wyrazu "reel" u jednych i drugich tomistów (paleotomistów i neotomistów). Możeby ów wyraz "reel" znaczył "irreel"?..... To ciekawe. Mniej ciekawy jest jego rycerski sposób traktowania O. Del Prado i O. Remera. Jestto naszem zdaniem najwymówniejszym dowodem wcale niepośledniej wartości owych myślicieli. Jeśli chcesz się przekonać do jakiego stopnia posunąć się może przesąd danej szkoły, czytaj "Archives de Phil." Vol. III. Cahier III, str. 97.

Czy więc pisma O. Descoqs'a i jemu podobnych, jak O. O. Chossat, Piccirelli, Monaco i t. d. nie mają dla nas żadnej wartości. Bynajmniej, to nie jest naszą myślą! Jak w każdym obrazie potrzeba cienia dla uwydatnienia, tak w każdem twierdzeniu filozoficznem, do strony dodatniej czyli prawdy, potrzeba strony ujemnej czyli fałszu lub zarzutów. Starcie się z zarzutem, jużto poleruje umysł, jużto utrwala i ożywia prawdę. To też żywimy dla naszych przeciwników niekłamaną wdzięczność. Nie potrzebujemy już łamać głowy nad wynajdywaniem trudności. Ponieważ więc i oni pracowali w swój sposób dla prawdy, życzymy im, by ona i dla nich zaświtała, a nie pozostała w mgłach opinij, twierdzeń, "których jeszcze nikt nigdy jasno nie udowodnił".

suae quidditatis; quod requiritur in omnibus, quae sunt directe in praedicamento: et ideo omne, quod est directe in praedicamento substantiae, compositum *est saltem ex esse et* quod *est. Sunt tamen quaedum in praedicamento substantiae* per reductionem, *ut principia substantiae subsistentis, in quibus praedicta compositio non invenitur;* non enim subsistunt, ideo *proprium* esse non habent: *similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse (lecz wistnieć); sed subiectum* est aliquale *secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis quam entia .Et ideo, ad hoc quod aliquid sit in praedicamento aliquo accidentis,* non requiritur *quod* sit compositum *compositione* reali, *sed solummodo* compositione **rationis** *ex* genere *et* differentia *(jak np. łaska—kształt).**

*"Sicut enim substantiae separatae alterius modi esse habent quam substantiae materiales; ita Deus alterius modi esse habet quam omnes substantiae separatae. In rebus enim materialibus tria est considerare, quorum nullum est aliud; scilicet individuum, naturam speciei, et esse. Non enim possumus dicere quod hic homo sit sua humanitas; quia humanitas consistit tantum in speciei principiis; sed hic homo supra principia speciei addit principia individuantia, secundum quod natura speciei in hac materia recipitur et individuatur. Similiter etiam nec humanitas est ipsum esse hominis. In substantiis autem seperatis, quia immarteriales sunt, natura speciei non recipitur in aliqua materia individuante, sed est ipsa natura per se subsistens; unde non est in eis aliud habens quidditatem, et aliud quidditas ipsa; sed tamen aliud est in eis esse et aliud quidditas. Deus autem est ipsum suum esse subsistens".***

"Ex hoc ipso, quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, *sed ipsa* quidditas *creari dicitur; quia antequam* esse *habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creatoris, ubi* non est creatura, *sed creatrix essentia".****

"Omne quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum. Sed nulla, res, in qua est aliud essentia *et* aliud esse, *potest esse, nisi concurrentibus pluribus, sc. essentia et esse. Ergo omnis res, in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem (wyłącznie) non est compositus. Ipsum igitur esse Dei (też więc wyłącznie) est sua essentia".*****

---

*(De Verit. q. 27, a. I, 8um). Jest w tej głębokiej odpowiedzi Anielskiego Doktora wiele do zrozumienia. Skorzystamy ze sposobności, by zwrócić uwagę na niektóre szczegóły:

1-° Jeśli mowa o **rzeczowem** złożeniu—znajdujemy się zawsze w poczecie **podstaty.** Zbyteczne zatym dodawać przymiotnik **podstatowe** do rzeczownika **realne złożenie.**

2-° Zważ na krótkość i jędrność dowodu rzeczowej złożoności stworzeń szeregujących się w poczecie podstaty: szereguje się wprost w poczecie podstaty tylko to, co wsobistnieje. Bez różności rzeczowej między istotą a istnieniem w podsobistnikach niemasz szeregowców i więc szeregu. Zatym, cokolwiek w poczecie podstaty wprost się szereguje, jest złożone przynajmniej z istoty i istnienia.

Oczywiście, argument rozumnemu tylko zrozumiały .Nie podajemy go przeciwnikom. Twardy ten chleb potrzebowałby drobniejszego przeżucia poprzedniego.

3-° Zwróć przedewszystkiem uwagę na genjalne dodatki Mistrza: pierwiastki podstaty, szeregujące się w poczecie podstaty przez sprowadzenie (nie wprost), nie są rzeczowo złożone. Dlaczego? Bo choć istnieją, nie wsobistnieją "non enim subsistunt"; istnienie więc nie jest ich **własne, lecz** trzeciego z nich utworzonego; a właśnie mogą tworzyć trzecie dlatego, że nietylko nie są istnieniem, ale ponadto istnienie **nie jest ich.** Odetnij tę jedyną przyczynę wzajemnej składności pierwiastków na coś trzeciego, uniemożliwisz złożoną podstatę. Jak więc utożsamienie istoty z istnieniem wyklucza złożoność bytnią, tak też i złożoność podstatową (z tworzywa i tworzydła); a widzieliśmy już wyżej, w dowodach, wykluczenie złożoności z podstaty i przypadłości. Więc utożsamienie istoty z istnieniem znosi trzy rzeczowe złożenia. Czy też umysłowe z rodzaju i różnicy? Zobaczymy przy końcu tych uwag.

4-° Dalej z powyższego założenia wynika, że zatrzymujemy się w pierwiastkach rzeczy "oportet stare". Te pierwiastki bowiem, temsamem, iż istnienie **nie jest ich,** nie potrzebują złożoności. Widzisz więc, jak niemądrze, niemetafizycznie postępują ci, co jak Suarez, przywłaszczają istnienie każdej rzeczywistości nawet pierwiastkowej. Są skazani na poszukiwanie bez końca, jak żyd wieczny tułacz.

5-° Przypadłość właściwego istnienia nie ma; lecz wistnienie jest jej istnieniem.

6-° A teraz pytanie czy utożsamienie istoty z istnieniem znosi złożoność umysłową. Złożoność umysłowa składa rodzaj z różnicą w gatunek. Jeśli więc przy utożsamieniu istoty z istnieniem unicestwia się powyższe składniki, słusznie twierdzimy, że to utożsamienie znosi nawet złożoność umysłową. Warunek zaś się uiszcza; albowiem w razie rzeczonego utożsamienia, **zwierzę** a **być zwierzęciem** na jedno i to samo wyszłoby. Istnienie zaś jest istniejącemu ściśle własne, tak, iż innemu udzielone być nie może, czego z drugiej strony wymaga rodzaj; zatym słusznie św. Tomasz: "si enim in Petro non differet **homo** (albo **animal**) et **hominem esse** (albo **animal esse**), **impossible esset** quod **homo** (albo **animal**) **univoce** diceretur de Petro et Paulo (alba de Petro et asino). quibus est **esse diversum."** (de Verit. q. II. a. II). Stąd następnik również uiszczony, mianowicie, że utożsamianie istoty z istnieniem znosi nawet złożoność umysłową.

Ogólnie więc: utożsamianie istoty z istnieniem gładzi wszelką złożoność —wszystko sprowadza do szczerości Boskiej lub bezwzględnych monadów (bez związku między sobą).

**De Anima a. 17. ad. 10um.

***De Pot. q. III. a. II. ad 2um.

****C. G. l. I. c. 22.

"Cum enim necesse sit primum principium simplicissimum esse, necesse est quod non hic modo esse ponatur quasi esse participans, sed quasi ipsum esse existens. Quia vero esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia alia quae sub ipso sunt, sic esse participantia. Oportet igitur communem quamdam resulutionm in omnibus hujusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est, et in suum esse. Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praeintelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente, quod est suum esse". (De Substantiis Seperatis, c. 7). Tu zakończymy cytaty. Ktoby sobie życzył więcej, niech otworzy jakiekolwiek dzieło Anielskiego Doktora prawie na chybił trafił.

Dopowiedzenie III: — Czy profesor filozofji katolickiej w uczelniach katolickich może uczyć nieróżności rzeczowej między istotą a istnieniem w rzeczach stworzonych?

95.— Na to pytanie odpowiadamy następnym rozróżnieniem: może bez herezji formalnej. Ta prawda bowiem nie jest zawarta formalnie w skarbie Objawienia. Ale jako uległe dziecko Kościoła? — Wchodzimy w dziedzinę dyscyplinarną, w dziedzinę rozkazu i posłuszeństwa.

Kościół w tej epoce "stanowczo" i "surowo" nakazuje trzymać się zasadniczych tez św. Tomasza (w szeregu których różność rzeczowa trzyma pierwszorzędne miejsce) i nie traktować je jako dowolne opinje, świadkiem "Motu Proprio" Piusa X.* A co "in philosophia S. Thomae" trzeba uważać za "capita", "principia", "pronuntiata maiora"? Rzecz już sama ze siebie była i jest jasna. Ale czego uprzedzenie nie potrafi zaciemnić! Stąd tłumaczenie św. Kongr. rzym., że niemi są 24 tezy.** A dlaczego ta "fala sympatji" dla tomizmu, za czasu pontyfikatu Piusa X dosięgła najwyższego punktu? O. Rostworowski nam powie: z powodu wichrzeń modernizmu. Kościół bowiem czuje, że tak jak wiara opiera się na nieprzemijającem słowie Objawienia w Piśmie św. i Podaniu, tak racjonalność tejże wiary spoczywa na niewzruszonej skale nauki św. Tomasza. I dlatego w chwili ataku na prawdę objawioną Kościół nakazuje surowo przybijać do skały.

Czy w czasie pokoju Kościół rozluźnia swe rozkazy? Patrzmy na treść odpowiedniej chwili dekretów i dotyczące ich okoliczności sposobu, miejsca, osoby itd. Jak dobrotliwa matka, znająca się na różnem usposobieniu różnych swych dzieci, Kościół, swym kochanym awanturnikom, o których posłuszeństwie jest więcej pewny, na więcej przyzwolić może, mniej innym. Ryzyko wszakże pozostaje ryzykiem. Doświadczenie nas poucza, iż nie zawsze rzeczą wskazaną korzystać ze szczodrej dobrotliwości matki. Czy owa możliwość stała się faktem?

Wiemy tylko, że Pius XI potwierdził rozporządzenia swych poprzedników w Encyklice "Studiorum ducem".* Czy niektórym Instytutom władza kościelna udzieliła więcej swobody? Ks. Dr. A. Żychliński, który i tej pracy informacyjnej raczył się podjąć, twierdzi,** cytując list Benedykta XV do O. Generała Jezuitów.*** Nas to nie obchodzi.

96.— Zauważymy jednak jak gracko O. Rostworowski broni swego położenia przeciwko Ks. Dr. Żychlińskiemu w Ateneum Kap. (1927 zesz. 6) i gdyby ta pozycja mogła być podtrzymana, on chyba, więcej niż kto inny byłby w stanie ją obronić. Ale niestety!

---

*"Quae in philosophia S. Thomae sunt capita (24 tezy), non ea haberi debent **in opinionum genere** de quibus **in utramque partem disputare licet** ..... omnes **qui philosophia et sacrae theologiae** dant operam, illud admonitos iam voluimus, **si ullum vestigium**(na krok),praesertim **in metaphysicis** ab Aquinate discederent, non sine **magno detrimento fore.** Nunc vero hoc praeterea edicimus, **non modo non sequi** Thomam, sed **longissime** a sancto Doctore aberrare eos, qui, quae **in ipsius philosophiaeprincipia et pronuntiata maiora** sunt, illa perverse interpretentur."(Acta Ap. S. 1914).

**"Eos plane continere s. Doctoris principia" (Acta Ap. S. VI. 384).

*"Nos autem, quae et decessores nostri in primisque Leo XIII et Pius X decreverunt ..... omnia volumus sedulo attendant inviolataque servent' ii praesertim, quicumque in clericorum scholis majorum disciplinarum magisteria obtinent". (Docum. Pont. in hon. S. Th. Romae 1923).

**(Aten. Kap. Kwiecien, 1927, str. 387).

***(Kto żywi w tym punkcie ciekawość,, niech zobaczy różne pisma, dekreta, listy od OO. Generałów Jezuitów Martina i Ledóchowskiego i do nich, oraz tychże komentarze np. Mgr. E. Binzechera, sekretarza pont .Akad. Teologji w Rzymie).

Stara się z porównania dwu czasowników "imponere" i "proponere", użytych równocześnie przez św. Kongr. wywnioskować zniesienie ("nie uznaje") obowiązku trzymania się 24 tez, jeśli nie wyraźnie przynajmniej równoznacznie.* Nie widzimy żadnego "wirtualnego", a tem mniej "zupełnie jasnego" zaznaczenia, że św. Kongr. obowiązku trzymania się 24 tez nie uznaje. Wyraz "imponere", tak sam w sobie wzięty, jak i ze swojem dopełnieniem "tenendas", nie różni się istotnie od słowa "proponere", bądźto samodzielnie wziętego, bądźto połączonego ze swem dopełnieniem "velut tutas normas directivas". Cel jednego i drugiego wyrazu jest dokładniejsze wytknięcie sposobu nauczania pewnych zasad (24 tez), wyraz "imponere tenendas" zastosowany do profesora w klasie, nie może mieć znaczenia *uroczystego określenia dogmatycznego* (jak O. R. zdaje się przypuszczać). "Imponere tenendas", to zn. w stosunku do profesorów: waszym obowiązkiem jest uczyć 24 tez, jako zasad filozofji chrześcijańskiej czyli jako "niezachwianych prawideł przewodnich" (w stosunku do reszty twierdzeń filozoficznych); a w odniesieniu do uczniów: wy uczniowie macie przyjąć te twierdzenia za podstawy kierujące waszem dalszem rozwojem filozoficznem. Widzicie na własne oczy podstawową siłę tych twierdzeń — lepiej dla was, niema dalszej trudności. Nie widzicie — inni dla was zobaczyli; trzymajcie się ciągle za połę górnolotnych genjuszów; w ich towarzystwie, w cieniu ich poły, bujacie po osłonecznionych prawda szczytach, gdy sami, o własnym bezwładzie, zeszlibyście jak Dante bez Wirgiljusza w borowinę "selva selvaggia" sofistycznych, zbłąkanych wniosków.

Prawda, że wyraz "proponere" w tym punkcie lepiej dobrany, więcej zbliżony do "impertire", udzielania klasowego, i to może było jedyną przyczyną zmiany. Lecz tej zmianie na lepsze nie można przypisać zmiękczenia w rozkazie, bądźto w jego "substancji", bądźto "w swych krawędziach".

Zręcznie rzuca dalej O. R. retoryczne pytanie: "Jakże więc? Czy zostały zniesione tylokrotnie i z takim naciskiem głoszone prawa, że wszyscy katoliccy filozofowie i teologowie w całej swej nauce mają się trzymać Anielskiego Doktora? (nie w całej, nie np. w niepokalanem poczęciu, lecz w zasadniczej. *Nadmierna hojność — co zazwyczaj za wiele kosztuje).*

Nigdy w świecie. Prawa te, ponawiane przy każdej sposobności przez trzech z rzędu Papieży, Pius XI na nowo przypomniał katolickim szkołom i najwyższą swą powagą nieomal obostrzył (dziwneby to było obostrzenie w razie prawdy tego, co dalej pisze O. R.). Jeżeli jednak pozostała w pełnej swej mocy zasada: Principia S. Doctoris omnino et ab omnibus tenenda sunt — *co do bliższego określenia owych* principia *pozostawiono rozmyślnie większą swobodę. Kto chce, może je identyfikować z treścią znanych 24 tez tomistycznych (Ba! "tomistycznych"—!ale czy św. Tomasz był tomistą?!—); komu te tezy wydają się niewątpliwie wprawdzie* bezpieczne, *ale* nie dość filozoficznie uzasadnione, *ten może śmiało (święta prawda! — "śmiało"—) sądzić, że potężny gmach myśli Anielskiego Doktora wspiera się na nieco odmiennych podstawach (na przykład?— Żałujemy, iż nie mamy pod ręką "pięknej i głębokiej próby", o której wspomina O. R. w swej dolnej uwadze; dopiero bowiem cośmy skończyli "Gwałtu! co się dzieje", Fredry). Jedno i drugie (może więcej to "drugie"?—) jest zupełnie dozwolone; jedno i drugie całkiem bezsprzecznie (i pikantne!—)" (Tamże, str.* 72 i 73).

97.— Kilka tylko uwag: Jeśli nie 24 tezy będą zasadniczą nauką filozoficzną Anielskiego Doktora, to co? — "Idem sub eodem non potest simul esse et non esse"?! — Toć najmniej okrzesana matrona, kiedy plotkuje wie, iż mieląc językiem stanąć nie może. Tyle krzyku, tyle atramentu wylano na papier, żeby udowodnić jako zasadę św. Tomasza, to, co, tylko sceptyk pijanica w nadzmysłowej (i nadrozumowej) ekstazie przeczyć może?!

Gdzież pozostała w pełnej swej mocy zasada: Principia S. Doctoris omnino et ab omnibus tenenda sunt", jeśli "co do bliższego określenia owych principia pozostawiono *rozmyślnie* większą swobodę"? Nie jestto pełnia mocy platoniczna, wyśniona, wyśmiana? Czyż

*Oto jego słowa: "Św. Kongregacya bowiem, jak to wykazaliśmy wyżej, **zmieniając** słowa **"imponere tenendas** in **proponere** velut tutas normas directivas" wirtualnie, ale z zupełną jasnością zaznacza, że obowiązku trzymania się 24 tez nie uznaje." (Tamże, str. 72).

w tak swobodnem zakreśleniu tych "Principia S. Doctoris" niemasz przestworza na ulokowanie wszystkich wybryków metafizycznych nietylko Duns Szkota, Suareza, ale i Rosmini'ego i innych? — Tak jest! w swym czasie Rosmini, a obecnie (wiemy z osobistego doświadczenia) jego zwolennicy roszczą pretensję (i z jaką wymową.... proszę słyszeć!), że ich zasady są najszczerszemi zasadami św. Tomasza. Biedny Tomasz! Nie przyjmował za życia równoczesnej bilokacji cielesnej, musi po śmierci odpokutować. Wszyscy go ciągną do swych obozów.

Najwyższej władzy Kościoła św. rozkaz nie jest zdaniem tak bezsensownem, bez realnego przedmiotu, abstrakcją; ale coś zupełnie określonego; odnosi się do 24 tez, między któremi nasze twierdzenie trzyma trzecie miejsce. — Niech to tymczasem wystarczy.

Warto przytoczyć w końcu słowa O. Mattiussi'ego S. J.: "Ci permettiamo di ricordare che l'ubbidienza alla Chiesa riguarda anche l'intelletto, cosa che non avviene riguardo agli altri superiori; che quando la Sede Apostolica si avvia così per un sentiero non ne recede mai; *che un atto inculcato tanto, quanto è quello di che ora trattiamo,* non sarà dimenticato, e rimarrà vero *che* quelle tesi esprimano il genuino pensiero dell' Aquinate" *(Le XXIV str. VIII).*

Pozwolimy sobie jeszcze na jedną uwagę: co za głębokość, szerokość, długość i wysokość nauki, skoro naokoło niej taka zacięta walka wre! Szczęśliwy, kto na jej szczyty się wzbije! Przeźroczystym okiem w szerokim widnokręgu ogarnie zakres umiejętności ludzkiej, którą płomień miłości przetrawi na umiejętność Boską.

98.— **Dopowiedzenie IV:**—Naszem zdaniem ,po przytoczonych powyżej ustępach z Anielskiego Doktora tak jasnych i wyraźnych, odpowiadać tym, którzy jeszcze, jak OO. Chossat, Piccirelli, Descoqs, Monaco, itp. twierdzą, iż św. Tomasz nie uczył różności rzeczowej między istotą a istnieniem, byłoby stratą czasu. Albowiem przeciwko woli lub uprzedzeniu, niemasz argumentu.

Zresztą wyżej wspomnieni sami już odczuwają swą śmieszność. Tak np. O. Descoqs: "J'ai réservé plus haut à propos de la distinction d'existence et d'essence *la pensée de saint Thomas. C'est qu'au risque de faire sourire de pitié certains de mes lecteurs thomistes,* je ne suis nullement de ceux qui estiment, encore ici, le débat vidé (tant pis pour vous! Mais de grâce, ne dites cela à personne); je le suis de moins en moins, même après le fameuse conférence de Mgr. Grabmann à Rome à la Semaine thomiste de nov. 1923, même et surtout après le Congrès thomiste de Pâques 1925"* — Rzeczywiście! tu wypada jeno uśmiechnąć się z politowania.

Piccirelli zaś tak przegrywa: "Temeritatis aut forsan stultitiae (czy przypadkiem między jednem a drugiem niema.....tożsamości rzeczowej?....) insimulabor, quod de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente, ac praecipue de D. Thomae mente, disquisitionem haberi puto in re, uti quibusdam videtur, patenti prorsus, quaeque sex fere saeculorum communi calculo dicenda est penitus confirmata. Sed enim alea iacta est: (Baczność! myśliciele!.....")."**

Francuskie przysłowie powiada: "à laver un nègre, on perd son savon". Nie będziemy więc prowadzić naszych wstecników do łaźni. Przypomnimy im tylko raz jeszcze ostre, lecz zasłużone słowa O. Claudiusza Tifana S. J.: "Quod existentiam ab essentia re distinguat S. Thomas, id vel negare vel in dubium revovare, hominis est *impudentis,* vel in ejus doctrina *peregrini*". Słowa tem większej wartości, że padły z pióra tego, który sam nie uznawał rzeczowej różności. Chciał być tylko rzetelnym.

Co do samej rzeczy, spotkamy się zaraz z naszymi przeciwnikami po stronie ujemnej niniejszego twierdzenia.

---

*(Archives de Phil. vol. IV. Cahier IV).

**(Disquisit, Metaph., Theol., Crit. de Dist. Actuatam inter Essent. Existentiamque, str. 1).

1°) Wyraz byt orzekamy o wszystkiem jako orzeczenie istotne wszys kiego. A przecież nie kładziemy bytu w określenie wszystkiego. Więc n można w ten sposób rozumować: istnienie nie wchodzi w określenie dan istoty stworzonej, przeto się różni od niej rzeczowo.

99.— Odp. Rozróżniam większą; *byt* jako czasownik (słowo wyrażające czystą czynność lu stan bez włączania podmiotu tego wykonywania; innemi słowy, szczery sprawnik) orzek kamy o wszystkiem istotnie — przeczę (bo tak wyłącznie o Bogu); *byt jako* rzeczownik (słowo wyrażające istotę, podmiot, podstatę) istotnie orzekamy o wszystkiem — przyjmuj

Podrozróżniam mniejszą: nie kładziemy *bytu* jako czasownika (nie mówimy: *koń jest istnieć* lub "który jest") w określenie wszystkiego—przyjmuję; nie kładziemy go jako rzeczownika — jeszcze rozróżniam: nie kładziemy go wyraziście — przyjmuję; nie kładziemy go domyślnie, włącznie — przeczę.

Obj. Widzieliśmy, jak można brać w różnem znaczeniu wyraz byt. Zważaj więc w zdaniu na podłożenie wyrazu, inaczej obracasz się w bezładzie. Byt czasownikowo użyty (istnienie) jest orzeczeniem istotnem wyłącznie Pierwszego Bytu. Jako rzeczownik, to co jest przypisujemy każdemu bytownikowi. Ale to znaczy mało wiedzieć o czemś, określić je najgłówniejszym wyrazem bytu; *i dzieciak nie inaczej się wysłowia. Lecz człowiek postrzegający wyraźniej ostatnią odmianę istotną danego bytu, wyraźniej się wypowiada o rzeczach. Byt atoli ogólniejsze zawarty w szczególniejszym.*

2°) Różnica (np. rozumne) nie wchodzi w określenie rodzaju (np zwierzę). Jednakowoż różnica od rodzaju nie różni się rzeczowo. Tak też istnienie nie ma się różnić od istoty dlatego, że nie wchodzi w jej określenie.

Odp. Rozróżniam większą: różnica nie wchodzi w określenie, *ani w dokreślenie* rodzaju — przeczę; różnica nie wchodzi wprawdzie w określenie, *ale wchodzi w dokreślenie rodzaju — przyjmuję.*

Podrozróżniam mniejszą: różnica nie różni się rzeczowo od rodzaju i rodzaj jest czemś dokreślonem bez różnicy — przeczę; różnica nie różni się rzeczowo od rodzaju i rodzaj bez różnicy pozostaje czemś niedokreślonem — przyjmuję.

Rozróżniam również następnik: istnienie nie ma się różnić rzeczowo od istoty dlatego, że nie wchodzi w jej określenie, jeżeli równocześnie istota nie jest rzeczą dokreśloną bez istnienia — przyjmuję; jeżeli jest — przeczę.

100.— *Obj. Nie pojmujmy materjalnie; materja zabija filozofję. Rodzaj nie jest bytem kompletnym, lecz pojęciem niekompletnem rzeczy kompletnej. Mając pojęcie rodzajowe, masz całą rzecz, ale ujętą ze strony powszechniejszej (wspólną jeszcze dwom gatunkom). Dodasz różnicę, dokreślisz — masz jeszcze tęsamą rzecz, ale już zupełną, ściśnioną, wyróżnioną (różnicą) i dlatego powiedzieliśmy w Djalektyce, że rodzaj zawiera w sposób nieokreślony różnicę, jak różnica zawiera w sposób określony rodzaj; a jednakowoż prawdą jest, że różnica stoi poza obrębem rodzaju i odwrotnie, bo rodzaj i różnica są zwłaszcza* pojęciami, *do nich przedewszystkiem odnosi się wyraz przysłówkowy "w sposób nieokreślony i określony".*

Dlaczego pojmujemy istoty, gatunki materjalne, dwoma pojęciami — dokresowalnem i doskresowawczem, czyli rodzajowem i różniczkowem? Bo w rzeczywistości istoty tworzywne składają się z dwóch pierwiastków — dokresowalnego (tworzywa) i dokresowawczego (tworzydła). Niemożliwa pojąć tworzywa czystego (biernia bowiem działać nie może na nasze zmysły)łatwo jednak podzielić umysłowo *rzeczową zupełnię na części, z których ostatnią pojmujemy jako uzupełniającą, dokreślającą (różnica) to, co poprzedza (rodzaj).*

Otóż więc w rzeczach materjalnych napotykamy na przypadkowość *nawet w łonie istoty, a to dlatego, że są złożone. Złożenie nie rozumie się bez przynajmniej dwóch pierwiastków. Jeźli są prawdziwie dwa, wtedy jeden nie jest drugim (unum praeter rationem alterius);*

w łączności nie utożsamiają się, a więc jeden przypada *drugiemu (rzeczowo lub umysłowo; ale jeśli umysłowo — z podstawą w rzeczy). Atoli tę przypadłość ze strony odrębnej dwoistości trza nazwać istotnością ze strony celu. Z natury bowiem swej pierwiastek uzupełniający jest powołany do uzupełnienia pierwiastka uzupełnialnego, który znów z natury swej jest tylko uzupełnialny. Przeto więc ani jeden, ani drugi pierwiastek nie jest bytem* który, *ale jeden i drugi są bytami* którymi *ten,* który *jest, jest. Możemy więc nazwać ten wzajemny stosunek wewnętrzny dwóch pierwiastków stosunkiem przypadłościowo-istotnym. Tworzy zawsze rzecz trzecią której jest wewnętrzny.*

Ponadto, mamy przypadkowość czystą, mianowicie, coś, co nietylko nie wchodzi w określenie istoty danej rzeczy, ale prócz tego, nie uzupełnia, nie dokreśla żadnego pierwiastka istotnego tej rzeczy; taką przypadkowością jest dla człowieka np. być białym.

Istoty materjalne potykają się o te obiedwie przypadkowości. Zwierzęciu nie jest konieczne być rozumnem, ale człowiekowi — tak; człowiekowi obojętne być Piotrem, ale Piotr być człowiekiem musi, a powód jest ten, że dalsze dokreślenie człowieka i oznaczenie leży poza obrębem człowieczeństwa jako takiego, ale dalsze dokreślenie włącza dokreślone i różnicę, tak, iż gdybyś chciał i mógł określić Piotra przyszłoby ci włączyć w to określenie i człowieczeństwo i całą osobniczość Piotra, czyli totość jego (to przez co Piotr jest Piotrem a nie Janem). Poza tą przypadkowością istota materjalna przyjmuje i czystą. Nie jest koniecznem człowiekowi albo Piotrowi być np. białym, czarnym, ceglastym, wielkim, małym, Polakiem, Francuzem itd.

Istota zaś niematerjalna, beztworzywna, szczera (nie ujęta w coś inne), sama sobą się osobniczy, indywidualizuje (właśnie z powodu swej szczerości); nie oczekuje siebie po pierwiastkach, aż jeden dokreśli drugi. W porządku więc istoty nie przyjmuje przypadkowości, albowiem nic dokreślalnego w całości szczerej, ani też, ściśle mówiąc, dokreślającego lub dokreślonego. Stąd również orzeka się jeno o sobie (anioł jest swem anielstwem).

A gdyby anioł, ten anioł, był też i swoim bytem? Wtedy tak jak nie może nic być poza bytem, tak nic nie mogłoby się odnosić do tego anioła przypadkowo. Jeżeli więc anioł jest myślący (a nie myślą), *chcący (a* nie chceniem*); innemi słowy, jeśli myślenie, chcenie mu* przypada, *powód leży jedynie w tem, iż nie jest swoim bytem, iż jego istnienie coś innego, a istota coś innego. A jeżeli istota jego* przyjmuje *tylko istnienie, może przyjąć i inne inności w tej inności, mianowicie, rozmaite sposoby istnienia jak np.* być myślącym, chcącym *itd. Dlatego natura anielska a podmiot (orzekania) lub osobnik różnią się. Osobnik bowiem, to natura wzięta razem z dokreśleniem zewnętrznem naturze, mianowicie, z istnieniem swojem. Ponieważ uosobnienie nie jest nic innego jeno* istnienie osobno, *ta tylko natura jest swoim osobnikiem (pomijając niedosięgłą tajemnicę Trójcy Przenajśw.), która wnętrznie zawiera i istnienie i odosobnienie. Te zaś, które chociaż sobą odosobnione, nie są swojem istnieniem, nie są w następstwie swoim osobnikiem. Ale o tem będzie mowa później.**

*Czytaj pilnie tymczasem dobitną i głęboką odpowiedź św. Tomasza na podobny zarzut w Quodlb. II. a. IV: "Ad primum ergo dicendum, quod non solum in compositis ex materia et forma invenitur aliquod accidens praeter essentiam ipsius speciei, sed etiam in substantiis spiritualibus quae non componuntur ex materia et forma;; et ideo in utrisque **suppositum non est omnino idem quod ipsa natura. Hoc tamen est aliter in utrisque. Dupliciter autem** aliquid accipitur ut accidens praeter rationem rei. Uno modo quia non cadit in definitione significante essentiam rei, sed tamen est designativum vel determinativum alicujus essentialium principiorum; sicut rationale accidit animali, utpote praeter definitionem ejus existens, attamen est determinativum essentialiter animalis: unde est essentiale homini, at de ratione eius existens. Alio modo accidit aliquid alicui, quia nec in ejus definitione, nec est determinativum alicujus essentialum principiorum; sicut albedo accidit homini. His ergo quae sunt composita ex materia et forma, accidit aliquid praeter rationem speciei existens utroque modo. Cum enim de ratione speciei humanae sit quod componatur ex anima et corpore; determinatio corporis et animae est praeter rationem speciei, et accidit homini inquantum est homo, quod sit ex hac anima et x hoc corpore; sed convenit per se huic homini, de cujus ratione esset, **si definiretur,** quod esset ex hac anima et ex hoc corpore; sicut de ratione hominis communis est quod sit ex anima et corpore. Accidunt etiam compositis ex materia et forma praeter rationem speciei multa alia quae non sunt determinativa essentialium principiorum. Substantiis vero immaterialibus creatis accidunt quidem aliqua praeter rationem speciei quae non sunt determinativa essentialium principiorum, ut dictum est; non tamen accidunt eis aliqua quae sunt determinativa essentiae speciei: **quia** ipsa natura speciei non individuatur per materiam, sed per se ipsam, ex hoc quod **talis forma non est nata recipi** in aliqua materia; **unde per se ipsam non est multiplicabilis,** neque praedicabilis de pluribus. Sed **quia** non est **suum esse, accidit ei aliquid** praeter rationem speciei, scilicet **ipsum esse,** et alia quaedam **quae attribuuntur supposito,** et non naturae; propter quod suppositum **in eis** non est omnino idem cum natura.

Zważaj jeszcze na sposób rozwiązywania tego zarzutu. Postępując za św. Tomaszem, nie bawimy się w rozróżnianie dwóch porządków — logicznego i metafizycznego (Logika zresztą w tym samym stopniu oderwania, co Metafizyka). Byt bowiem logiczny oparty jest na metafizycznym. To, co pojmujesz, jest to, co jest. Jeno inny sposób bytowania. To, co pojmujesz, od tego, co jest, nie jest inne *lecz inaczej. Kiedykolwiek więc nie chodzi o* sposób, *lecz o* to, *jak w naszym wypadku, zbyteczne podkreślać odrębność porządków. Dodatkowo uwzględniliśmy stosunek złożoności logicznej do istotno-rzeczywistej, ażeby myślący raz jeszcze podkreślił ścisłą zależność pierwszej od drugiej.*

3°) Co stworzone, jest skończone. Skończone przyjmuje doskonalący dodatek. Więc istnienie stworzenia stworzone nie jest ostatecznym sprawnikiem i udoskonalszone być może (jak istota).

101.—Odp. Rozróżniam większą: Co stworzone jest skończone albo przez siebie, albo przez swój przyjemnik lub odbieralnik — przyjmuję; co stworzone jest skończone zawsze przez swą naturę—przeczę.

Podrozróżniam mniejszą: skończone ze swej natury przyjmuje doskonalszy dodatek — przyjmuję; skończone tylko przez swój przyjemnik, przyjmuje doskonalszy dodatek — jeszcze rozróżniam: co w ten sposób skończone, przyjmuje doskonalący dodatek z naruszeniem przyjemnika — zgadzam się; bez naruszenia przyjemnika przyjmuje doskonalący dodatek— przeczę.

Rozróżniam także wynik: istnienie udoskonalszone być może, pozostawiając rzecz, której istnieniem jest, jeszcze sobą — przeczę; czyniąc ją niesobą — przyjmuję.

Obj. Umysł bez wzlotu metafizycznego nie wydobędzie się z rwącego potoku zjawisk na niedościgłe dla ruchu szczyty. Atoli mądrość mieszka w grónych pałacach. Z góry tylko osądzić można sprawiedliwie, co komu się należy. Poniżej—zawierucha, błyskawiczna, niepostrzegalna zmiana kątów. W zamieci ine rozpoznasz działaczy od działanych. Tam na dole, fenomenizm—fatalnym twym losem. Wynijdź z bezładu niskich poglądów, zobaczysz jak wszelkie stworzenie zakreśla prawidłowo, ładnie swą parabolę, zobaczysz przyczynę, zobaczysz w miganiu trwałość.

Cokolwiek bierze siebie od innego, nigdy mu nie wyrównuje (chyba, że to branie siebie jest czystem pochodzeniem, bez przyczynowości, przeciwstawiającem pochodnik pierwobytowi samem tylko pochodzeniem; ale tu umysł wymaga poparcia od Wiary), albowiem tego, w czem wyrównuje, nie bierze, lecz jest niem, jak to, od czego bierze, od czego zresztą wcale się nie różni po tej stronie, w tej cesze: to też przyczyna jednoznaczna ma być sprowadzona do podobnoznacznej. Powyższe twierdzenie jest poniekąd aksjomatem, przyjętą powagą. Wistocie, brać, mieć, rzeczowo na jedno i tosamo wychodzi. Z drugiego aksjomatu wiemy, że "co w czem—na sposób tego": w litr dwulitrowej zawartości nie wlejesz. Kiedykolwiek więc masz coś zmierzonego, udzielonego *(participatum),* uczestniczącego *lub* wziętego *od innego, masz zmniejszenie. Pojmować miarę bez tego zmniejszenia zmierzonego znaczy niespostrzeżenie wpadać w sprzeczność—wykoncypować* miarę *i* bezmiar *i* łączyć je razem! *Wistocie, doskonałość* przyczyniona *mierze przez daną* przyczynę, *w przyczynie znajduje się bez miary (albowiem nic względem siebie nie jest obojętne, wszystko swoje w sobie posiada, sobą się opasowuje, jest swoją miarą bez żadnej miary), gdziekolwiek zaś nie wszystka czyli nie w swej mierze, tam tyla, ila miara, oczywiście rzeczowa, rzeczowo obmierzająca tę doskonałość rzeczywiście skończoną.* Przy-czynek *więc wszelki, widzisz namacalnie, z przyczyny przy wyniku złożony, pada ofiarą swego okrojenia mianowego. Miara ze siebie, z natury swej jest okrawkiem. Tą miarą — to możność (lub tworzywo materjalnych istot), zakreślona przez siebie (widzieliśmy, że tylko pod pewnym nikłym kątem widzenia, można mówić o zakończeniu możności przez sprawnik, mianowicie, kiedy pewna miara, wypełniona po brzegi daną zawartością więcej tej samej lub innej równocześnie przyjąć nie może w tym samym porządku, w którym już jest wypełniona. Pozatym, szerokie pozostaje pole możności). Sprawnik przeciwnie, z natury swej niczemu innemu nie odpowiada, jeno doskonałości, pełni, obfitości, zasobowi. Z natury swej więc*

nie jest okrawkiem. Będzie tą lub ową doskonałością, taką lub owaką pełnią, kiedy wtłoczona w określoną miarę (np. w litr), wypełni ją po brzegi. Wtedy zostanie okrawkiem z całości, okrojona, zakończona. Cała ona? — Nie! — A gdzie reszta? — Poza miarą, w sobie? — Reszta? — Nie, cała! (na tyle polotu mieć będziesz, żeby się wznieść ponad wyobraźniową rozciągłość ....) Dlaczego jednak w mierze (możności), ona jest okolona, raczej okończona, awięc nie ona zgoła i bez dodatku? Bo w mierze! Podkreśl to bo. *Jestto* bo *przyczynowe.* Bo *jednej jedynej przyczyny. Zniszcz tę przyczynę, nie wytłumaczysz nigdy okrawkości sprawnika. Posłuchaj tedy Kanta, przestań zajmować się metafizyką, nauką przyczyn lub pierwiastków. Z możnością, z miarą zrobisz sprawiedliwy rozrachunek w objawach doskonałości Bożych we wszechświecie. Zrozumiesz dlaczego byt anielski nie jest archaniołowym lub Bożym, a człowieczy jest tylko człowieczym, piotrowy — tylko piotrowym, zwierzęcy — tylko zwierzęcym itd.*

102.— *Masz wytłumaczony wyraz przeciwstawiony użyty w rozróżnieniu. Dodaliśmy w mniejszej podrozróżnienie, chcąc uwzględnić podobnoznaczność sprawnika. Mamy bowiem sprawnik istnościowy, wprowadzający daną wykończoną istotę w bytowanie (aktualność); dalej, sprawnik podstatowy, istoczący, kształtujący istotę danej podstaty; w końcu, mamy sprawnik przypadłościowy, który daną podstatę już wykończoną w porządku istotowym, kształtuje, upiększa w porządku przypadłościowym. Sprawnik przypadłościowy może przyjąć więcej, dodatek; nigdy nie jest ostatnim. Albowiem podmiot spoziera nań zawsze obojętnie w swem bytowaniu. Inaczej rzecz się ma ze sprawnikiem podstatowym. Podstata bowiem, to coś stałego, niepodzielnego jak dana liczba, do której jeśli dodasz najmniejszą jedynkę lub ułamek, natychmiast masz* inną *liczbę. Jeżeli więc dana istota np. człowiek, roślina, kamień itd. pozostaje* sobą, *nic z niej (a więc z tworzydła i z tworzywa składających się na nią) ująć, nic doń dodać nie możesz. Tak samo sprawnik istnościowy, nie może przyjąć więcej, więc jest ostatnim w ostatnim porządku bytowania. Jak to? — Oto: istnienie nie jest pierwiastkiem, z jakimś spółpierwiastkiem, rzeczy trzeciej. Przestawia tylko daną rzecz poza swe przyczyny w porządek bytowania. Dzięki temu sprawnikowi, ta lub owa rzecz istnieje. Nic czemuś właściwszego nad jego istnienie, najmniejsza cząsteczka rzeczy i jej całość, istnieniem tej rzeczy istnieje; jakakolwiek cząstka tej rzeczy, istniejąca innem jakiemś istnieniem, do jedności osobnikowej (w rzeczywistości wszystko osobnikowe) tej rzeczy żadną miarą nie mogłaby należeć. Dostrojenie, dopasowanie zupełne, ścisłe, między istotą a istnieniem;* stosunek prosty. *Cóż tedy będzie istnieć przez twój dodatek do sprawnika bytowawczego?! Musisz naruszyć istotę, dodać coś do istoty, co jest niemożliwością, albowiem będziesz miał* coś innego. *Widzisz znów jasno, że istnienie jest ostatnią doskonałością, najdoskonalszym sprawnikiem każdej rzeczy, a równocześnie skończoną doskonałością,* nie ze siebie, *lecz z przyczyny* odbieralnika, *miary,* istoty *tej lub owej* skończonej.

Zrozumiesz teraz łatwo powyższe rozróżnienie zarzutu. Przeto dowód oparty na zasadzie "sprawnik, z natury swej nieskończony, ogranicza się tylko możnością, a który miał być obalony przez ten zarzut, stoi, bo jest dowodem *i stoi przez obalenie zarzutu.**

---

*Z zadziwiającą łatwością podpisuje kapitulację Ks. Dr. Wais przed parciem powyższego zarzutu. Jestli takie postępowanie godne myśliciela? Jakby traktowano podobne zachowanie się żołnierza na polu bitwy? Czyż kraj zasługuje na większą nieustępliwość aniżeli prawda? Oto kompromis Ks. Dr. Waisa: "Przeciw powyższym dowodom—podniesiono—tyle poważnych(!!) zarzutów, iż teza o realnej różnicy (ściślej różności—uw. nasza) między istotą a istnieniem— **niemoże sobie, naszem zdaniem, rościć prawa** (słusznie!—fałsz, nie prawda **rości** sobie prawa) **do pewności.** Przedmiotem ataków jest przedewszystkiem dowód drugi (ten właśnie wycelowany przez powyższy zarzut obalony—nasza uw.).

Dowód ten opiera się ostatecznie na zasadzie, sformułowanej zwyczajnie w słowach: Actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter ab ipso distinctam. Otóż zasada ta nie jest ani metafizycznie ogólna (O?! Patrzcie no! Ks. Dr. Wais znalazł miejsce, gdzie zasada oparta na **bycie,** nie ma zastosowania, "nie jest ogólna"! Gdzie leży ta dziwna kraina? W przestrzeni międzygwiezdnej? Czy w pustyni pozagwiazdowej? Ks. Dr. Wais wybaczy nam naszą ciekawość, nieprawdaż?.....), ani metafizycznie pewna (może jednak fizycznie albo moralnie?! .....). W rzeczy samej nie można jej uważać za bezpośrednio oczywistą (jużci! możemy koncedować, że zasada sprzeczności, oparta na samem pojęciu bytu, przedniejsza; zasada zaś ograniczenia przypuszcza pojęcie bytu nieskończonego i skończonego; wszakże przyznać trzeba, że myśliciel dający się ciągnąć w odmęt takim odpływem, miałby przed sobą marne widoki na polu myśli. Ale nie o to chodzi; Ks. Dr. Wais nieco wykoleił: miał udowodnić, że powyższa zasada "nie jest metafizycznie ogólna". Dowodu nie widzimy. Dalej, że "nie jest metafizycznie pewna"; co do tego, dowód następuje "a więc posłuchajcie"). Że zaś przytaczane na jej korzyść racje nie są apodyktyczne (nie są apodyktyczne, czy nie są widziane jako apodyktyczne?—Bo to jednak drobniutka róż-

4-°) Przecież istnienie jest "*primus* actus, quum sit fundamentum omnis actus, qui non competit nisi rei existenti eiusque proinde existentiae superstruitur". Więc nie jest ostatnim sprawnikiem, jak mówiono w dowodach! przeto dowody nic nie udowadniają.

103.— *Odp. Istnienie nazywamy raz sprawnikiem pierwszym, raz sprawnikiem ostatnim; lecz przez omianowanie "pierwszy", podkreśla się doskonałość jego, nie stosunek do następnego jakiegoś dodatku, którego nie przyjmuje on, ale istota przez niego urzeczywistniona.*

5-°) Nie potrzeba odrębnej rzeczowo istoty, aby ograniczyć istnienie; może tego dokonać stwarzający Stwórca.

---

nica——), wykazuje bardzo gruntownie (i "wykazuje"?! i "gruntownie!?" i "bardzo gruntownie"?!—— że "wykazuje" i to dzisiaj jeszcze—wiemy; że coś "wykazał"—nie wiemy, raczej wiemy, że nie. Że "bardzo gruntownie" tj. przyziemnie, nie mogąc wznieść się do szczerego pojęcia analogji, możności i sprawnika, istoty i istnienia itd.—to też wiemy), obok innych autorów (Chossat? Piccirelli?——), znany nam (i nam również) Descoqs w pracy pod nazwą: *Essai critique (très peu!) sur l'hylémorphisme (Paryż* 1924, *str.* 125 *i nast.) (i we wielu innych)* —nasza uw.). Warto też dodać, że św. Tomasz (A! to już inna powaga!), choć się posługiwał często ową zasadą (owszem, bardzo często, prawda!——), przyjmował w niej przynajmniej jeden wyjątek (do djaska! gdzie? mieliśmy nieszczęście przeoczyć to miejsce!——Aha! otoż!): istoty, mianowicie, czystych Duchów stworzonych stanowią akty pod względem doskonałości ograniczone, choć nie są przyjęte w żadnej możności (zróbmy z tymi "czystymi aktami" czysty i szczery akt żalu i pójdźmy na miejsce wskazane. De Ente et Essentia, c. 6. Oto sławny ustęp: "Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse, quam essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia (to sprawia trudność Ks. Doktorowi, **"Essentia sine materia"?!** — Nie przyjdziemy z pomocą, bo niema do czego; prosimy zaczekać, św. Tomasz wytłumaczy i to nie tłumacząc, ale wnioskując. Baczność!): **unde** (po polsku **więc, skąd itp.——**) esse earum non est absolutum (solutum ab—odwiązanie od—od czegoś—nie od siebie— od **innego** od siebie — od istoty), sed receptum (tosamo, ale dodatnio), et ideo (to drugie "unde") limitatum et finitum (widzisz wynikłość: receptio - ideo limitatio et finitio. A ograniczenie, okończenie, dopasowanie do czego?—do miary) ad capacitatem naturae recipientis. Sed natura vel quidditas (istota) earum est absoluta (czyli) non recepta in aliqua materia (no i co z tego wynika? — Baczność! — to już trzecie "unde" następuje; wyniki leją się jak z cebra z powyższego "aliud esse, quam essentia ipsarum"): et ideo dicitur in libro de causis, quod intelligentiae sunt finitae superius, et infinitae inferius (dziwna jakaś mowa——z góry——z dołu——skończone——nieskończone ——Cierpliwości! Tomasz tłumaczy) .Sunt enim finitae (skończone) quantum ad (co do; podług, pod względem) **esse suum** (istnienia ich), quod a superiore recipiunt [które mają, lecz nie ze siebie, ale otrzymują od **wyższego,** to zn. w którym nie "aliud esse, quam essentia" (**bo tak byłby aniołowi równy**) alias, od istnienia]; non tamen finiuntur inferius [co to?! my czytamy u św. Tomasza i to w miejscu wskazanem przez Ks. Doktora: **"non** tamen finiuntur" a Ks. Dr. Wais przekładał to na: "ograniczone"! No, nie! po łacinie "non finiuntur" znaczy: "nie kończą się, nie są skończone, nie są ograniczone, albo "są **nie**ograniczone". Pod jakim względem?— "inferius" czyli "pod względem doskonałości" istotnej. Bynajmniej nie "pod względem doskonałości" bytniej, albowiem nie są bytem "participialiter sumptum," albo czasownikowo, lecz mają taki byt. W tem zaś czem są, są nieskończone, nieograniczone. Dlaczego? Bo "absolutae", **solutae ab,** bez możności; tak białość wyczerpałaby wszystką doskonałość w linji białości, gdyby była **soluta ab,** oderwana, bez podmiotu, podpory, odbieralnika, możności. Rzecz jasna jak słońce. I ta jasność ma zaćmić przeźroczystość zasady ograniczenia?! Dziwny myt ta metafizyka, doprawdy! — Dalej ciągnie św. Tomasz,] quia (daje powód dlaczego "non finiuntur": ponieważ) earum formae **non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas" i t. d.**—— Ks. Dr. Wais albo czytał przytoczony ustęp przez czarne okulary, albo w wydaniu O. Descoqs'a.

Godzi się sprostować jeszcze, co dalej pisze Ks. Dr. Wais: "Uznają niezawodnie te słabe (widzieliśmy już te "słabe"!) strony niektórzy tomiści (i tu Ks. Dr. Wais przytacza O. Geny, piszącego w artykule swoim "Probleme metaphysique de la limitation de l'acte," Revue de Phil. 1912, Mars-Avril, że powyższe dowody "nie wykluczają możliwości powątpiewania". — Odpowiadamy: absolutna prawda! Czyż Ks. Dr. Wais, Descoqs, Piccirelli, Chossat, Monaco i kompanja cała, nie powątpiewa mimo wspomniane dowody ."Ab esse ad posse valet illatio"—— Powiemy jeszcze coś pozatem Ks. Dr. Waisowi, ale na ucho: O. Geny, z którym osobiście stykaliśmy się często, przeszedł ewolucję pod tym względem i co nieśmiało, chwiejnie twierdził na początku, stanowczo i zdecydowanie przytwierdził, gdy przejrzał. Prosimy bardzo, by raczył Ks. Dr. Wais czytać jego wydanie filozofji Remera, i życzymy Ks. Doktorowi podobnego rozkwitu), skoro zasadę ,o której mowa zmieniają w następujący sposób: akt może być ograniczony albo przez to, że jest przyjęty w jakiejś możności, albo przez to, że jest możnością w stosunku do aktu wyższego rzędu (Ależ gdzietam! tu niemasz najmniejszej zmiany! Jak się dobrze zrozumiało, powyższą zasadę można wyrazić w bardzo ogólny sposób bez dokreśleń: "actus non limitatur nisi per potentiam" i w tej ogólnej zasadzie już jest włączona wspomniana przez Ks. Dr. Waisa zmiana. Każdy rozumny rozumie, że sprawnik jest pojęciem analogicznem, i że nie jednoznacznie ma być stosowany do swych części podmiotowych. Zasada więc ograniczenia sprawnika, tak podobnoznacznie zrozumianego, znaczy: że wszelki sprawnik, w tym porządku, w którym jest sprawnikiem (nie w innym!! .), przez siebie jest nieograniczony. To nie znaczy, że co jest sprawnikiem i więc ze siebie nieograniczone w jednym porządku, musi być sprawnikiem nieograniczonym ze siebie we wszelkim porządku. Któż tego nie rozumie?! Przestawiając, mamy jeszcze i tę zasadę: "potentia per seipsam limitatur" albo jak się wyraża św. Tomasz: "diversae materiae seipsis distinguuntur", jeśli więc dana "potentia", w jakimś innym porządku będzie sprawnikiem, będziesz miał wtedy sprawnik "per seipsum limitatum," nie jako sprawnik, na miłość Boga! ale jako "potentia" w tym porządku! Może przykładem więcej zrozumiesz. Można powiedzieć bez najmniejszego ubliżenia, że kapłan jest białym i czarnym; białym wedle osobistej cery; czarnym w porządku "mienia—habitus, nosi bowiem czarną sutannę (nie skądinąd nazwisko "pogarozzo" — "corbeau".).

Albo uwzględniając pojmowany stosunek możności ("diversae materiae seipsis distinguuntur, secundum analogiam ad diversos actus, prout in eis diversa ratio possibilitatis invenitur"), moż-

Odp. Wszechmoc Stwórcy za szeroka, aby się móc rozciągać poza granice bytu. To i tak tylko stworzone być może, czem i jak jest w sobie. Kwestja więc wewnętrznej ograniczalności, przed kwestją zewnętrznej. Nie dlatego kółko kwadratowe nie istnieje, iż Bóg je nie stworzył, ale nie stworzył, bo nie jest bytem; tak też nie jest bytem drugi sprawnik rzeczy—*"Non datur forma formae".*

6-°) Jeśli w stworzeniu co innego istotą, a co innego istnienie, Bóg stwarzając stworzenie, stworzyłby istotę i istnienie. Cokolwiek zaś zakańcza akt twórczy, istnieje. Istniałaby więc istota i istnienie.

Odp. Rozróżniam większą: jeśli...Bóg stwarzając stworzenie, stworzyłby istotę i istnienie osobno—przeczę; jako spółpierwiastki jednego bytu złożonego, który *właściwie byłby stworzony — przyjmuję.*

Podrozróżniam mniejszą: Cokolwiek zakończa akt twórczy, jako to, co się tworzy, *istnieje —przyjmuję; jeśli jako to,* co się spółtworzy, *istnieje—podrozróżniam: istnieje zgoła i bez dodatku—przeczę; właściwie spółistnieje—przyjmuję i przeczę następnik i następstwo.*

Obj. Rzecz nietrudna do pojęcia: każdy skutek twórczości istnieje; lecz każdy skutek jest złożony. Składniki jego zatym też jakoś istnieją, bo w nim są. Istnieją, mianowicie, jako to, czem, to co *istnieje, istnieje i w ten sposób również bywają stworzone: "Ex hoc ipso quod* quidditati esse attribuitur, non solum esse *sed* ipsa quidditas *creari dicitur."**

NB. 7-°) Istota stworzona otrzymująca istnienie albo jest czemś, albo niczem. Jeśli jest niczem, nie odbierze istnienia; jeśli jest jakąś rzeczywistością, już jest i nie potrzebuje jakiegoś istnienia odróżnionego od siebie, aby istnieć. Więc w rzeczywistej istocie niema odrębnego istnienia, odrębnością rzeczową.

Odp. Ruchome obrazki wyobraźniowe! — Wybieram pierwszy człon większej przesłanki i tak rozróżniam jej następnik w mniejszej: jeśli jest rzeczywistością przedistniejącą przed istnieniem (absurd!), już jest i nie potrzebuje innego istnienia—przyjmuję; jeśli jest rzeczywistością właśnie przez istnienie w siebie przyjęte — podrozróżniam: wtedy już jest przez to właśnie istnienie w siebie przyjęte i od siebie odrębne i nie potrzebuje już innego istnienia — przyjmuję; wtedy już jest przez to istnienie utożsamione z nią *i nie potrzebuje... —przeczę i przeczę wniosek.*

104.— *Obj. Można pisać o metafizyce poza nią; wyobraźnia bowiem wzbrania wstępu do jej wnętrza. Wyobrażają sobie niektórzy dziecinnie istotę przedistniejącą przed istnieniem, jak kloc przed kwadratem, w który zostanie ociosany i wtedy powiadają, że ta rzeczywistość już nie potrzebuje istnienia odrębnego, przed którem istnieje. Naturalnie! Takie odrębne istnienie, jakieś drugie, to nawet niedorzeczność! Cóżby przez nie istniało? (Istnienie bez żadnej istoty...can you imagine that?!).*

Ale kwestja, czy ta rzeczywistość już istniejąca (przed tem urojonem istnieniem twojem...) jest bytem szczerym, pojedyńczym, czy przeciwnie złożonym rzeczowo, to zn. ma przynajmniej dwa pierwiastki rzeczowo odrębne, chociaż nie rozłączone*(!)mianowicie,* to co *jest i to* czem *jest, czyli istotę i istnienie? Udowodniliśmy, że tak. Dowody nasze nie zamierzają wprowadzić rozwodu ani seperacji między istotę a istnienie, ale odrębność, a to właśnie, aby powstała* "una *caro"—jeden byt!—Istota, nic rzeczywistości przed istnieniem (czysta idea), urzeczywistnia się przez przyjęcie istnienia,* które *nie istnieje,* którem *rzecz istniejąca istnieje (nie lot leci, lecz lecący lotem leci, bo bez lotu nikt nie poleci);*

---

na powiedzieć, jak zwykli mawiać wcześniejsi myśliciele: "potentiam finiri per actum, actum vero per potentiam"; albo jeszcze: "remota potentia infinitatur actus, remoto actu potentia accedit ad infinitum". To wszystko jedno i tosamo. O tem wszyscy wiedzą. — Ale słuchajmy, co dalej powie nam Ks. Dr. Wais. Atoli Descoqs zwraca uwagę na to, że powyższy dodatek w formule czynią wbrew tradycji (tenete risum, amici!), tylko niektórzy najnowsi tomiści (c'est ineffable!...), tudzież twierdzi **(i uzasadnia to twierdzenie**—uwaga Ks. Dr. Waisa, nie nasza, my tylko podkreślili!...), że nie dlatego akt jest ograniczony, iż może przyjąć akt doskonalszy, ale że odwrotnie dlatego może przyjąć tenże akt, iż jest ograniczony (nie wiadomo utrum Descoqs esset pontifex anni illius", kiedy to pisał, w każdym razie "prophetavit"...a jakże! sprawnik ograniczony" (wtedy możność!) "dlatego może przyjąć tenże akt (sprawnik), iż jest ograniczony". Pierwszy wiersz wypowiedzenia: "nie dlatego akt jest ograniczony (alias możność), iż może przyjąć akt doskonalszy, (czyli zgoła i bez dodatku—sprawnik), można przyjąć z małą poprawką, usuwając z niego mianowicie, bezwzględność. W istocie, chociaż z natury rzeczy możność ogranicza sprawnik, pod pewnym względem i sprawnik ogranicza możność, jak widzieliśmy)" (Wais, Ontol. str. 63-64).— Nie miał więc czego się lękać Ks. Dr. Wais, żeby tak łatwo kapitulować.

*(De Pot. p. III. a. V. 2um).

uiszczenie i uistoczenie bytu realnego równoczesne. Nie wyobrażaj więc sobie jakiegoś dziwacznego przedistnienia. Spiłuj grubą rdzę z władzy twej metafizycznej, jeśli chcesz zostać metafizykiem.

8-°) Istnienie a istota bytująca przyjmują te same orzeczniki im istotne. Tożsamość orzeczników pochodzi z tożsamości podmiotów. Więc istota a istnienie — jedno i to samo.

Odp. Rozróżniam większą: istnienie a istota bytująca przyjmują każde ze siebie *te same orzeczniki — przeczę; przyjmują te same orzeczniki z wplatania się wzajemnego ich odrębnej rzeczywistości (na jedną i tę samą rzecz realną składają się rzeczywistość istoty i urzeczywistnienie istoty; dopóki tego nie zrozumiesz, nie masz prawa do miana metafizyka, bo wygrzewasz się jeszcze w ciepłych wyziewach wyobraźni)—przyjmuję.*

Podrozróżniam mniejszą: tożsamość orzeczników pochodzi z tożsamości podmiotów tylko—*przeczę;* albo *z tożsamości,* albo *z ich zjednoczenia się w danej jedności złożonej—podrozróżniam: i te orzeczniki przypisane tym dwom podmiotom są te same, kiedy uwzględniasz własną i odrębną naturę tych podmiotów* jako *taką i kiedy ją uwzględniasz* jako *w jedności złożonej przez siebie utworzonej—przeczę; są te same kiedy uwzględniasz tylko w zjednoczeniu—jeszcze rozróżniam: i takie uwzględnienie jak to ostatnie jest prawdziwie filozoficzne — przeczę; co najwięcej fizyczne—przyjmuję.*

105.— Obj. *Mogliśmy nie zadawać sobie tyle trudu z rozróżnieniem, lecz tylko słówkiem podkreślić wadliwość umyślnika przeciwników: kręcą się w kole błędnym jak koń z zawiązanemi oczyma przy kieracie. Istota bytująca już jest zazębiona w istnienie, a istnienie w istotę bytującą. Lecz nie chodzi nam o polemikę, ale o samą prawdę przedmiotową, a o polemikę tylko o tyle, o ile może być sposobnością jaśniejszego wykazania prawdy. Stąd podane rozróżnienie.*

Umysł metafizyczny szuka ostatnich przyczyn, zwłaszcza wewnętrznych, wszelkiego bytu. Oto przedemną drzewo (np. dąb). Ani jego gatunek lub odmiana (obchodząca botanika), ani jego linje proste lub krzywe (gieometry), ani jego twardość (budowniczego) itd., nie zajmują mnie — nie jestem uczonym. Chcę być filozofem i wiedzieć, co to jako byt, *bo przecież jest. Słyszę, że ludzie przyczepiają temu dębu różne nazwy jak drzewa, bytu ... wiem, że te nazwy oznaczają rzeczywistość stojącą przedemną i ... chwyta mnie dość ciekawa ciekawość wiedzieć, czy ... to,* skąd *nazywamy to stające przedemną* drzewem, *jest* tem samem skąd *je zowiemy bytem (pamiętaj, że pytanie dotyczy rzeczywistości!). Innemi słowy, pytanie: czy ten dąb przyjmuje orzecznik* drzewo *z tej samej przyczyny wewnętrznej, z której przyjmuje orzecznik byt? Jeszcze innemi słowy: czy* istnienie *lub bytowanie* (skąd wyraz byt) *tego drzewa, a jego* istota, to co ono *jest—to* drzewo, *jest* jedną i tą samą *rzeczywistością? Widzieliśmy w dowodach, że nie, gdyż taki dąb-istnienie — to Bóg!*

Kwestja więc nasza dotyczy czego innego, a twierdzenie przeciwników (w zarzucie) czego innego. Mówią, że temu dębu bytującemu, a jego istnieniu przypisuje się te same orzeczniki: niekonieczność lub przypadkowość, bycie poza przyczyną czyli uiszczenie itd. I my to uznajemy. Ale dalej zachodzi kwestja metafizyczna czy istota (tego drzewa), jako istota, przyjmuje orzecznik przypadkowości, bycia poza przyczyną; czy przeciwnie, należą się jej powyższe orzeczniki tylko w spojeniu z innym *pierwiastkiem, mianowicie, z istnieniem,* dlatego, *że ta istota, w urzeczywistnianiu się, przybiera* inny *element, któremu z natury rzeczy należą się powyższe orzeczniki, i których udziela istocie, udzielając jej siebie.* To *jest dopiero kwestja metafizyczna, a rozwiązaliśmy ją na korzyść różności rzeczowej i podparli niezachwianymi dowodami. Jeśli przeciwnicy chcą coś przeciw nam udowodnić, niech udowodnią co następuje: istota istniejąca przez istnienie jest tem istnieniem, przez które istnieje. Czego oni nigdy nie dokonają, ale tylko panteiści.*

9-°) Istota rzeczywista, stojąca pośrodku między istotą możliwą tylko a istnieniem swojem odrębnem, jest czemś istniejącem już w sobie, nie w przyczynie. Co się znajduje poza przyczyną, istnieje. Więc ta istota środkowa istniejąca przez siebie nie potrzebuje istnienia skrajnego odrębnego.

Odp. *Rozwiązaliśmy wyżej zarzut bardzo podobny do tego. Mała zmiana da nam sposobność do odpowiedzenia trochę inaczej na korzyść jasności prawdy.*

Więc rozróżniam większą: istota rzeczywista, ta pośrodkowa, jest czemś już istniejącem w sobie nie w przyczynie, jako to co rzeczowo istnieje *(albo* jako bytowanie bytującego) *—przeczę;* jako to, co podkładowo istnieje *(albo jeszcze* jako bytujące w bytowaniu)— *przyjmuję.*

Podrozróżniam mniejszą: Co się znajduje poza przyczyną, istnieje albo jako pierwiastek złożonej całości, albo jako całość—przyjmuję: co się znajduje poza przyczyną, koniecznie, jako całość istnieje—przeczę, i przeczę następnik.

106.— *Obj.* Uznają przeciwnicy teorje możności i sprawnika, lecz o niej chaotyczne pojęcia mają. Wyobrażają sobie możność jakby jakąś poczwarkę gąsienicy przeobrażającą się w motyla. Dopóty możność jest możnością, dopóki nie przyjmie sprawnika; po odebraniu sprawnika, przechodzi w sprawnik — jest sprawnikiem. — Błąd! Możność i sprawnik składają się na jedną rzecz złożoną. Ani możność nie jest rzeczą, ani sprawnik nie jest rzeczą, ale dopiero wynik ich łączności jest rzeczą i dlatego złożoną, inaczej byłaby pojedyńczą. Możnością w porządku bytu jest istota, sprawnikiem — istnienie. Więc ani istnienie nie jest bytem (mówimy o stworzeniu), ani istota nie jest bytem, to zn. nie istnieją, ale jednostka powstała ze zjednoczenia istoty i istnienia jest bytem czyli istnieje, a istnieje istnieniem jako składnikiem kształtnym (bytowawczym), istotą—jako składnikiem możnościowym (podkładowym). Kiedy nieraz powiadamy, że istota istnieje, nie bierzemy istoty odłączonej od istnienia, tak jak kiedy powiadamy: ciało ma za kształt duszę (chociaż ciało jest ciałem przez duszę).

10°) Można tu nastawać: Gdybyśmy w zdaniu: istota istnieje, brali wyraz istota łącznie z istnieniem, rozkładając to zdanie mielibyśmy podmiot i dwa te same czasowniki, w ten sposób: istota istnieje istnieje; i tak w nieskończoność, albo tożsamowność: istota istniejąca istnieje. To zaś niedorzecznością. Więc w zdaniu przychodzi sama tylko istota, istniejąca przez siebie.

Odp. Więcej subtelności niż prawdy. Unikajmy rzutu sztuczki umysłowej na ekran rzeczywistości. Należy oddać cesarzowi, co jest cesarskiego, a Bogu, co jest Boskiego.

Rozróżniam większą: zawarcie rzeczowe *istnienia w podmiocie* istota, *zdwaja istnienie czyli daje zdanie:istota itsnieje istnieje—przeczę; zawarcie* umysłowe *istnienia w podmiocie* istota *zdwaja istnienie—przyjmuję.*

Przyjmuję mniejszą. Rozróżniam następnik w myśl rózróżnienia większej: w zdaniu przychodzi sama tylko istota umysłowo—*przyjmuję; i* rzeczowo—*przeczę.*

107.— Obj. Kiedy jesteśmy w stanie coś powiedzieć o rzeczy? — Kiedy staliśmy się rzeczą (z wyjątkiem gadatliwych kobiet i szarlatanów, którymi świat przepełniony, dla których wystarczy stać się wyobrażeniem). Prostem pojmowaniem właśnie, które ujmuje całą rzecz konkretną czyli zrosłą, przekształcamy się wizerunkowo w rzecz. Lecz ta rzecz, to pewien zrost wzbogacony w rzecz i różne przyrostki. Umysł nasz, począwszy w swem duchowem łonie ten konkret, członkuje go umysłowo — postrzega co należy do istoty rzeczy (bez czego rzecz się nie rozumie), a co zostało wszczepione (bez czego rzecz będzie jeszcze rzeczą) i gdzie, i w jakim porządku. Kiedy umysł mówi—mówi dlatego, że umyślił (z wyjątkiem wyżej wspomnianych). Umyślenie — to rzecz lub coś do rzeczy, przeniknione blaskiem umysłu. Blask umysłu w rzeczy umyślonej pozwala nam mówić; rzecz w blasku umyślenia sprawia, że mowa nasza jest rzeczowa "do rzeczy"—rzeczy przez nas mówią (nie przez wszystkich, choć wszyscy mówią; często najwięcej mówi—kto najmniej.....). Lecz o czem mówią?— O sobie niemówiących, lecz o sobie mówionych. W umyśleniu rzecz jest mówiąca, a mówiąca przez umyślenie (toteż czasownik zawsze po stronie orzeczenia; zob. Djalektykę). Pomijając więc umyślenie, masz rzecz niemówiącą, o której rzecz mówiąca mówi, jeśli mowa jest "do rzeczy". W zdaniu znajdujemy rzecz-niemowę i rzecz-mowę. Podmiot, oto rzecz-niemowa, orzeczenie, to rzecz-mowa. Dlatego wcześniejsi Scholastycy zwykli mawiać, że podmiot trzyma miejsce rzeczy, orzeczenie zaś—umysłu. Stąd jasno widzisz jak i dlaczego nasze zdania są utożsamiające: albowiem między rzeczą mówioną, a rzeczą mówiącą, różnicą jest mowa —funkcja czysto umysłowa. W niej zdwajanie rzeczy przez podmiot i orzeczenie korzeń ma; zdwajanie więc—również czysto umysłowe, bez rzutu na pole rzeczywistości. Ktoby więc

przestawiał dwoistość logiczną w rzeczywistość, myliłby się wielce. Takie niegrzeczne postępowanie zarzucają nam wprawdzie przeciwnicy. Lecz jakże niegrzecznie i "gratis"?! Argument z różności pojęć nie jest logiczny, ale metafizyczny, jak widzieliśmy.

W istocie, niezawsze z jednakową tożsamością umysł nasz nakleja podmiotowi swoje orzeczniki. Umysł a rozum jest jedną i tąsamą władzą. Właściwą zaś funkcją rozumu jest roz-um-mieć, *to zn. rozpoznać, co w rzeczy jest rzeczą, należy do tej istoty, a co w niej znajduje się poza jej istotą i tylko w nią wszczepione. Tak jak rozum rozpoznaje różności rzeczowe, tak też różnie przypisuje. I dopiero z tego różnego przypisywania możemy się dowiedzieć, czy dane orzeczenie utożsamia się z podmiotem czy też się różni od niego, albo rzeczowo albo przynajmniej myślowo. Jeżeli umysł zauważył w rzeczy samej dwie odrębności połączone, i on połączy, ale nie utożsami; powie np. Jan jest istniejący, a nie: Jan jest istnieniem. W razie zaś utożsamienia rzeczowego, on również utożsami (zachowując w każdym razie odrębność funkcyjną—podmiot i orzeczenie), powie np. Jan jest człowiekiem. Poza myśleniem więc lub mową, nic tu nie różni rzeczy podmiotu od rzeczy orzeczenia. A że mowa jako taka nie należy do wymówionego, ale do mówiącego, przeto umysł, spodmiotowawszy mowę, odtwarza tem samem jedność przedmiotową, mową tylko zdwojoną.*

Kiedy zaś podmiot ma większy zakres niż orzeczenie, z powodu mniejszej treści, wtedy prawda zdania wymaga szczątkowania tego podmiotu (zob. Djalektykę). A powód tego jest właśnie napomknięte utożsamienie. Oto nieprawidłowe zdanie: zwierzę jest człowiekiem; prawidłowe: pewne zwierzę jest człowiekiem. Dlaczego ten dodatek "pewne" do podmiotu "zwierzę"? Bo w orzeczeniu "człowiek", została już zawarta różnica "rozumne", która razem z rodzajem "zwierzę", stanowi gatunek—orzeczenie "człowiek". Dodanie dodatku "rozumne" lub w sposób nieokreślony "pewne" do rodzaju "zwierzę", będąc tylko wymogiem umysłu dzielącego i utożsamiającego ,nie równa się jako takie dodaniu rzeczowemu. Wszelako, jest nieomylnym znakiem innego dodawania rzeczowego czyli złożoności rzeczowej, mianowicie, z możności i sprawnika, jak wytłumaczono wyżej.

W razie odrębności połączonych (jak wyżej), umysł nasz umyślić ma nietylko to, co rzeczą jest, ale i to, co w rzeczy jest. Umysł nasz bowiem stworzony do prawdy, a prawda umysłu polega na dorównaniu mowy umysłu bytowaniu rzeczy, kiedy to i tak jest, co i jak umysł powiada (zob. Kryterj.). Że zaś w jądrze rzeczy istotnem roi się od najrozmaitszych obległości jakby pasożytów, zdrowy zmysł o tem nieustannie umysłowi donosi. Te nie są rzeczą, jednakowoż w rzeczy są. A tymczasem umysł nasz jest bardzo małomówny; zna jeno *tak* i *nie*. Mógłby użyć słówka *nie*, ale na to trzeba umyślić i istotę rzeczy i nierzeczy w rzeczy ujętej. Istoty bowiem sobą się dzielą. Tak często też postępujemy, przecząc: np. ściana (biała) nie jest białością. Lecz dana istota-nierzecz nie jest przyczepiona do istoty-rzeczy, ażeby nie być rzeczą. Pierwszorzędnie ma dodatnie cele—usposobienie rzeczy. Sprawić, żeby ta rzecz była tak lub owak przez siebie nierzecz. Chcąc wyrazić ten dodatni wpływ nierzeczy na rzecz, umysł już nie może użyć słówka *nie* znoszącego dodatność. Ujemność bowiem nie może być przyczyną dodatności. Wiedząc, że ściana nie białość, jeszcze nie wiem jak ściana przez białość *jest*. Pozostaje więc z krótkiej mowy umysłu słówko *jest* na dodatnią wiedzę. Lecz *jest* umysłowe równa, utożsamia, jak widzieliśmy, a z drugiej strony zasada sprzeczności zakazuje równać rzecz nierzeczy. Cóż tedy pocznie umysł na tem rozdrożu? Wycofa się z przykrego położenia sztuczką, fortelem, jak Zagłoba. Po stronie umyślenia, mowy lub orzeczenia, położy rzecz i nierzecz (np. białość) czyli sposób rzeczy. Rzecz pod sposobem w umyśleniu będzie wystarczającą przyczyną utożsamiającego *jest*. Sposób w umyśleniu lub orzeczeniu wyrażony *przymiotnikowo* (przy-miot) oznajmi, że nierzecz (np. białość) jest w rzeczy, przy rzeczy, ale nie rzeczą. Oto fortelowe zdanie: brzoza jest biała. Masz zrost w umyśleniu biały-a-e. Możesz więc członkować tak: ten, ta, to+białość. Co zastępuje zaimek ten, to to? — Papier, brzozę, mleko itd. W umyśleniu lub orzeczeniu masz przyległość wykrytą i podporę ukrytą. W podmiocie masz podporę odkrytą, a przyległość zakrytą; ale i tu i tam—rzecz i przyległość, gdyż inaczej umysł, w powyższem zdaniu, albo stwarzałby, albo fałsz wypowiadał. Niema więc różności rzeczowej między podmiotem a orzeczeniem. Po zastąpieniu łącznika *jest* przez znak równania (=), ukaże się w całej jasności równowartość rzeczowa orzeczenia i podmiotu: brzoza=biała

(brzoza+białość). Więc w podmiocie "brzoza" jest zawarta białość? — Namacalnie wykazuje powyższe równanie. — A jak? — Rzeczowo, nie umysłowo oczywiście. Tak samo w powyższem zdaniu zarzutu: "istota istnieje", albo rozłożone: istota jest istniejąca, które również można sprowadzić do równania: istota=istniejąca (to co ma [istnienie]+istnienie). Bierze się w tem zdaniu istotę łącznie z istnieniem, lecz rzeczowo, a nie umysłowo. To zdanie więc nie da w rozkładzie: istota istniejąca istnieje. Albowiem orzeczenie czasownikowe "istnieje" to właśnie wyraz rzeczy, jej umyślenie, *rzecz wyrażona* i to *przymiotnikowo*, w której więc umysł nasz postrzegł rzecz i przyrzecz (która bez rzeczy stać nie może, ale zarazem z nią) rzecz i nierzecz. A co zoczył—powiedział. Ponieważ zaś powiedział z prawdą—w rzeczywistości rzecz ma się tak jak on rzekł, to zn. w istocie istnienie jest nierzeczą czyli inną rzeczą aniżeli istota.

Masz wytłumaczenie rozróżnienia powyżej danego.

11°) Często jeszcze w ten sposób zarzucają przeciwnicy: zdanie "istota rzeczywista i nie istniejąca przez siebie" zawiera sprzeczność, ponieważ "istota rzeczywista rzeczywistością swoją znajduje się poza nicością". A przecież co swoją rzeczywistością znajduje się poza nicością, swoją rzeczywistością istnieje. Więc w istocie rzeczywistej niemasz istnienia odrębnego od istoty.

108.— *Zarzut ten nie wiele się różni od poprzednich. Ale ponieważ powzięliśmy postanowienie wytrapiać tak zasadniczy błąd we wszystkich norach, w których tylko skryć się może, damy odpowiedź i na taką odmianę.*

Odp. Zdanie "istota rzeczywista i nie istniejąca przez siebie" zawiera sprzeczność—przeczę. Nie rzeczywistość istoty wymaga utożsamienia swego ze swojem istnieniem, ale nieskończoność *rzeczywistej istoty. Rzeczywistość istoty wymaga tylko istnienia.*

Przystępujemy do dowodu "istota rzeczywista rzeczywistością swoją znajduje się poza nicością"—rozróżniam:.....poza nicością istotową—przyjmuję;.....poza nicością istnościową—przeczę.

Podrozróżniam mniejszą: co swoją rzeczywistością znajduje się poza nicością istnościową, swoją rzeczywistością istnieje—przyjmuje (Bóg w ten sposób istnieje; mimochodem zauważymy, że nasze polskie "istnieje", w tym wypadku o wiele trafniejsze niż łacińskie "exsistit"=ex-sistit, gdyż Bóg właściwie nie ma źródła); co swoją rzeczywistością znajduje się poza nicością istotową tylko (jak każde stworzenie), swoją rzeczywistością istnieje—podrozróżniam: jeżeli przez ten wyraz "swoją rzeczywistością" rozumiesz *grossolano modo* wszystką rzeczywistość, czyto *cojestwo* rzeczy, czyto *mienie* rzeczy—przyjmuję; jeśli bierzesz wyraz "swoją rzeczywistością" w ścisłem znaczeniu istoty—przeczę. Albowiem stworzenie nie jest Stwórcą, żeby mogło mieć istnienie ze siebie, jak ma siebie ze siebie (tak, że nawet Bóg uczynić nie może, gdyby przez niemożliwe chciał, żeby zwierzę rozumne np. nie było człowiekiem; zato może uczynić, żeby zwierzę rozumne czyli człowiek *był).*

Rzecz już jasna i sama ze siebie i z powyższych tłumaczeń, nie potrzebuje dalszego objaśnienia.

12°) Jeszcze inna odmiana: Nie może coś zostać bytem zgoła i bez dodatku, czyli w sprawności, którą się odrębnia od innego bytu w możności tylko, rzeczą jakąś od siebie odrębną. A przecież istnienie jest tym pierwiastkiem, którym istota zostaje bytem zgoła i bez dodatku i którym odrębnia się od tego, co jest w możności tylko. Więc istota nie jest rzeczą odrębną od istnienia.

*Często się spotykamy z tym zarzutem w różnych pismach naszych przeciwników. Zadziwiający brak oczytania! Stawiać w teraźniejszej dobie zarzut już rozwiązany w XIII w. przez Mistrza!**

---

*Videtur quod Angelus substantialiter non componatur ex essentia et esse. Essentia enim Angeli est ipse Angelus, quia quidditas simplicis est ipsum simplex. Si ergo Angelus componeretur ex essentia et esse, componeretur **ex** se **ipso et alio. Hoc autem est inconveniens.** Non ergo substantialiter componitur ex essentia et esse".—Oto zarzut. A odpowiedź brzmi: "Ad primum ergo dicendum, quod aliquando ex his quae simul junguntur, relinquitur aliqua res tertia, sicut ex anima et corpore constituitur (możeby ktoś oczekiwał..."homo") humanitas, **quae est homo** (dziwnie! nie prawdaż?!..), unde homo componitur ex anima et corpore. Aliquando autem ex his quae simul junguntur, non resultat res tertia, sed resultat quaedam ratio (to zn. res sub intentione; po polsku rzecznia czyli rzecz pod umyśleniem, w mowie umysłowej, co uzdalnia umysł rzec a rzec rzeczowo) composita; sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi;

Odp. Rozróżniam większą: nie może coś zostać bytem . rzeczą jakąś od siebie odrębną i niepierwiastkową albo jeszcze rozłączoną—*przyjmuję; .. pierwiastkową i złączoną ze spółpierwiastkiem—przeczę.*

Podrozróżniam mniejszą: istnienie jest tym pierwiastkiem istniejącym, którym istota zostaje bytem zgoła i bez dodatku i którym odrębnia się od tego, co jest w możności tylko—przeczę; istnienie jest tym pierwiastkiem spółistniejącym, *którym itd.—przyjmuję.*

109.— Obj. Przeciwnik sobie wyobraża istotę i istnienie jakoby konia i osła i powiada wtedy, że koń nie zostaje koniem przez osła. A jużci!.....To poniekąd .....słuszne. Lecz, będąc w metafizyce, nie jesteśmy na farmie .....Sierść istoty i istnienia nieco cieńsza i subtelniejsza. Ani istota nie jest rzeczą, która istnieje, ani istnienie nie jest rzeczą, która istnieje; ale zrost z obu tych pierwiastków bytu, jest rzeczą, która istnieje. Zrost ten nie jest "tertia res", ale "ratio composita". Istota zaś w możności tylko, różni się od istoty bytniej przez to, że nie została złączona ze spółpierwiastkiem bytnim — istnieniem (które wtedy oczywiście również nie istnieje gdzieś oddzielnie!....) i z tego powodu jest czystą ideą.

13-°) Inny przeciwnik tak jeszcze argumentuje: to, czem rzecz wysuwa się poza nicość, a stąd na zewnątrz przyczyn, jest i nazywa się istnienie. Zaś bytnia (actualis) istota wysuwa rzecz poza nicość, a stąd na zewnątrz przyczyn. Więc istnienie a bytnia istota w rzeczy samej są jedno i tosamo.

Znowu zaledwie postrzegalna odmiana.

Odp. Rozróżniam większą: to czem rzecz wysuwa się na zewnątrz przyczyn jako pierwiastkiem sprawnym bytowania bytującego, jest i zwie się istnieniem—przyjmuję; to, czem rzecz wysuwa się poza przyczyny jako pierwiastkiem możnościowym, jest i zwie się istnieniem—przeczę.

Podrozróżniam mniejszą: bytnia istota wysuwa rzecz poza przyczyny swoją istnością *—przeczę;* swoją bytnością*—przyjmuję.*

Obj. Bytnia istota ("actualis essentia")! Toć to, co bytuje czyli znajduje się poza przyczyną. Posuwamy się dalej i pytamy, czy rzecz wyrażona wyraźnie w przymiotniku "bytnia", a rzecz wyrażona wyraźnie w rzeczowniku "istota", to jedno i tosamo? — A to już inna kwestja. Koniecznie rozróżnić trzeba w "actualis essentia", najpierw "actualis essentia", następnie "essentia" (pierwiastek możnościowy sprawniony, ubytowany (actualizatus), i w końcu "actualis", pierwiastek sprawny a więc sprawczy, ubytniający(actualizans). Ani "actualitas", ani "essentia" nie są tem, co jest "extra nihil". Dopiero całość, zrost "actualis essentia" właściwie jest "extra nihil". Już genjalny poeta, Adam Mickiewicz, śpiewa, iż Bóg wszystko stworzył po parze.....(powiedział więcej niż może myślał).

14-°) Gdyby istota i istnienie różniły się rzeczowo, istnienie byłoby czemś nieistotnem istocie, ale przypadłością. A przecież nikt nie powie, że to bez czego istota istnieć nie może, jest przypadłością. Więc niema rzeczowej różnicy.

Odp. Rozróżniam większą: gdyby.....istnienie nie byłoby czemś istotnem, ale przypadłością, w porządku istotowym—*przyjmuję; .... w porządku bytnim—podrozróżniam:biorąc wyraz "nieistotne" i "przypadłość" w ścisłem znaczeniu—przeczę: biorąc ten wyraz w szerszem znaczeniu, w znaczeniu czegoś niekoniecznego, przypadkowego—jeszcze rozróżniam: istnienie byłoby niekonieczne* istocie—*przyjmuję;* istocie istniejącej—*przeczę.*

.....Podrozróżniam mniejszą: to bez czego istota istnieć nie może, nie jest przypadłością w ścisłem znaczeniu—przyjmuję;.....w szerszem znaczeniu, przypadkowości—przeczę.

110.— Obj. Nieistotność czyli przypadłość w ścisłem znaczeniu rozumiemy coś, co w sobie nie istnieje, ale w istniejącym bycie, czyto coś oddzielnego, czyto coś nieoddzielnego. Jeżeli ta przypadłość jest oddzielna, wtedy i bez niej byt istniejący istnieć może, innemi słowy, jest mu niekonieczna. Jeżeli przeciwnie jest nieoddzielna, wtedy chociaż nie wchodzi w we-

---

et in talibus aliquid componitur ex se ipso et alio (dziwne, że Akwinat nie widzi w tem sprzeczności! Ustanowienie czegoś przez niesiebie "alio"!.....) sicut album componitur ex **eo quod** est album et ex **albedine.**". (Quodlb. II. a. III.). I to ma być odpowiedź na zarzut sobie zadany? Zdziwi się niezawodnie przeciwnik. — A jakże! to jest odpowiedź. Jeśli się postarasz o odnalezienie nici myślowej Anielskiego Doktora, i dla ciebie ta odpowiedź wystarczy. Przypomnij sobie powyższy nasz paradoks "rzecz" i "nierzecz"; to jest właśnie ta "ratio hominis" i "ratio albi" in quas resolvitur "ratio hominis albi". Ale zważaj, że to tylko przykład, zastosowany przez Akwinata do "essentia et esse" angeli. Czytajmy św. Tomasza formalnie, nie materjalnie. Duch ożywia, materja zabija.

wnętrzny ustrój istoty bytującej, ta ostatnia bez niej istnieć nie może. Taka przypadłość jest bytowi *konieczna*, np. rozum, wola (władza) człowiekowi. Zwykliśmy używać naprzemian wyrazów "konieczne" i "istotne". A to dlatego, że słowo *istota* stosujemy tak do podstaty jak i do przypadłości, bo i przypadłość ma swą istotę, choć tu podstata ma pierwszeństwo. Często też z podobnej przyczyny zamieniamy *przypadłość* i *przypadkowość* lub niekonieczność. Uważać więc, żeby nie wpaść w dwuznaczność, jak to robią przeciwnicy. I istnienie jest czemś (sprawnikiem bytnym), przeto pewną istotę ma, bez której ono się nie rozumie, jak zresztą wszystkie przypadłości. Lecz gdy inne (nie wszystkie) przypadłości są obojętne nietylko względem podstatowej istoty, ale i względem istoty podstatowej *istniejącej*, istnienie odnosi się w ten sposób tylko do podstawowej istoty, ale nie do podstatowej istoty *istniejącej*.—Dlaczego?—Bo mówiąc *istota (podst.) istiejąca*, dołączyłeś do istoty istnienie; a dołączając nie możesz niedołączać—nic tak przypadkowego, coby pod pewnym względem nie było koniecznem. Czyż jest koniecznem, żebyś się śmiał?—Ale jednak, śmiejąc się, nie możesz nieśmiać się; siedząc—niesiedzieć itd.

Skądże pochodzi, że takie przypadłości jak rozum (władza) człowieka, złożoność w rozciągłości itd. są i zowią się przypadłościami właściwemi, a istnienie bynajmniej, chociaż tak samo nieoddzielne od bezpośredniego podmiotu? Stąd, że istnienie, z własnej natury, nie jest powołane do *przy-padania*. Jako takie, ze siebie, istnienie wyraża jeno sprawność, bytowanie, pełnię wszelkiej doskonałości. Przeto więc, kiedykolwiek ono nie jest takiem—to wskutek jakiejś zewnętrznej przyczyny ("ze siebie"="z wewnętrznej"). Jest tylem, bo ubytnia tylą jeno doskonałość (istotę). Ubytniać tylą jeno doskonałość, to *się przytrafiło*, to *się zdarzyło*, to *przypadło* istnieniu. Jakim trafem, zdarzeniem, przypadkiem?—Zostało stworzone równocześnie ze stworzoną z niem istotą taką i tą. Zostało na nią zakrojone i dla niej ze siebie wykrojone. Gdyż ono poza sobą byłoby niemożliwe, gdyby nie miało nic do ubytniania, odrębnego od siebie, co je powtarza swą innością, robiąc je innem od siebie, bo innego. Prawdziwie nic się nie powtarza, albo tylko echem. Stworzenie—to nie pierwotny dźwięk, lecz oddźwięk Stwórcy.

Nie będąc pomiernem z własnej natury, istnienie jest swą własną istnią, raczej wszechistnią, stąd wsobistnią (oderwanie), wsobistnikiem (zrośle); a więc nieprzypadłościowe (nie przy lub w czemś), lecz podstatowe. Tylko doskonałości ograniczone z własnej natury gatunkowej lub rodzajowej szeregują się w poczetach (podstaty lub przypadłości różne).

15-°) Trochę odmiennnie; przypadłość nie może utworzyć realnej istoty (podst.). A przecież istnienie jest przypadłością, jak przyznano wyżej. Więc istota realna nie jest złożona realnie ze siebie i swego istnienia.*

Odp. Rozróżniam większą: przypadłość nie może utworzyć realnej istoty, to zn. uzupełnić ją wewnątrz w porządku swoim istotowym—przyjmuję; to zn. uzupełnić ją wewnątrz w innym porządku—podrozróżniam: jeśli istota realna jest nieskończona, nie przyjmująca dopełnienia—przyjmuję; jeżeli ograniczona—przeczę.

111.— Obj. Wszelka doskonałość określonego wymiaru dopełniona być może, a w danem założeniu i musi. Jeżeli mianowicie przypuścisz pewien stan tejże istoty, wtedy bez dodatku stanowego istota ustanowiona nie jest zrozumiała np. ściana biała, bez białości. Mówiąc "istota realna", przypuściłeś zrealizowanie dokonywane przez istnienie, ostateczny sprawnik wszelkiej istoty.

16-°) Odmiana fenomenalisty: gdyby dane jestestwo poza swem istnieniem miało odrębną jeszcze istotę, nie wpadałoby w wirowy odmęt przypadkowości. A przecież wszelkie stworzenie ulega zmienności. Więc żadne stworzenie nie składa się ze wspomnianych elementów.

Odp. Rozróżniam następnik we większej: nie wpadałoby w wirowy odmęt pod każdym względem—przeczę; pod niektórym względem—przyjmuję.

Podrozróżniam mniejszą: wszelkie stworzenie ulega zmienności pod każdym względem—przeczę; pod niektórym—przyjmuję.

---

*Zob. podobny zarzut u św. Tomasza, Quodlb. II. a. III. 2. i odpowiedź.

Obj. Przez to samo, że w utwór każdego stworzenia wchodzi możność i sprawnik, ono musi ulegać zmianie. A to z przyczyny możności, nie sprawnika (np. istnienia). Ulega więc zmianie w tym tylko porządku, w którym ma tę możność. I tak np. czysty kształt (anioł), ponieważ w porządku istoty nie ma możności, w tym też porządku nie ulega żadnej zmianie, ale w porządku bytnim, gdzie jego istnienie jest sprawnikiem jego istoty, anioł jest *różnomyślący* i *różnochcący*. Człowiek zaś i w porządku istoty znajduje w sobie, możność (tworzywo) i sprawnik (tworzydło), toteż ulega zmianie nawet w porządku istoty— stać się może różą po rozkładzie. Tembardziej niższe jestestwa, mniej sprawne, a więcej możnościowe. Im więcej możności, tym więcej zmienności, co stwierdza przyrodnik w dżdżownicach, roślinach, kamieniach.

17.°) Gdyby istota od istnienia odrębniała się rzeczowo, cudem przynajmniej te dwa składniki mogłyby istnieć rozłączone. A przecież w ten sposób istnieć nie mogą. Więc jak ty od ciebie się nie różnisz, tak istota od istnienia.

Odp. Wistocie niektórzy myśliciele przyjęli taką niedorzeczność, w niebardzo odmiennej materji — w tworzywie i tworzydle; a to z powodu odrębnej rzeczywistości tychże, jak widzieliśmy wyżej. Więc mogliby i niniejszego dziwoląga wprowadzić w swój system mocą tegoż argumentu. Lecz o dziwo! Ci, którzy w poprzedniej kwestji posunęli się aż do niedorzecznej krańcowości — rozłączonego bytowania tworzywa od tworzydła, w niniejszem zagadnieniu zagalopowali się w drugą krańcowość niedorzeczną, zrobili z istnienia albo z istoty mniej niż cień swojem tożsamieniem (tak wogóle bywa, posuwistość krańcowa zawsze cechowała błąd). Przeciwnicy nasi nie umieją rozróżnić między odrębnością a rozłącznością. Ale dla każdego innego, który w naturze rzeczy postrzega jednostki pojedyńcze i złożone, taki argument jak to, jest pozbawiony najmniejszej wartości. Przecież dusza i zwierzęcia i rośliny od ciała różni się rzeczowo, a jednak nierozłączalnie są spojone w bytowaniu. Rozłączenie coś więcej niźli odrębność. Prawidłowo rozumujesz: rozłączone—więc odrębne; ale nie: odrębne—więc rozłączalne.

18.°) Istota oderwana od istnienia jest tylko ideą w umyśle Boga (jak widzieliśmy wyżej u św. Tomasza). Tu zaś mowa o rzeczywistej istocie. Więc rzeczywista istota tosamo, co istnienie i od niego oderwaną być nie może.

112.— *Odp. Rozróżniam większą: istota oderwana od istnienia fizycznie, jest tylko ideą— przyjmuję;.....umysłowo—przeczę; przyjmuję mniejszą. Rozróżniam wynik: istnienie nie może być oderwane od istoty fizycznie—przyjmuję; umysłowo—przeczę, albo raz jeszcze rozróżniam: i to umysłowe oderwanie opiera się na rzeczywistościach rzeczowo odrębnych —przyjmuję;.....na rzeczywistościach umysłowo tylko odrębnych—przeczę.*

Rzecz już wyjaśniona.

19.°) Nastawanie: między być a niebyć niema pośrodka. Zaś istota jako odrębna od istnienia, istnieć nie może. Więc jest niczem.

Odp. Igraszka słów! Rozróżniam większą: między być a niebyć Bogiem niema pośrodka—przyjmuję; między być a niebyć stworzeniem—podrozróżniam: biorąc być *jednego stworzenia i jego jeden tylko pierwiastek sprawny (istnienie)—przyjmuję (że niema pośrodka); biorąc tego stworzenia całość—przeczę (że niema pośrodka).*

Podrozróżniam mniejszą: istota jako odrębna od istnienia i oddzielona, *istnieć nie może—przyjmuję; jako odrębna ale z niem spojona, istnieć nie może—podrozróżniam: istnieć nie może, to zn. być istnieniem—przyjmuję; istnieć nie może, to zn. przyjąć istnienia od siebie rzeczowo odrębnego, przez które istnieje, chociaż przez siebie nie istnieje —przeczę.*

.....Obj. Łacno wymówić: między być a niebyć niema pośrodka. Słowo to może posłużyć poecie na wywarcie potężnego wrażenia. Shakespeare je wykorzystał. Myśl myśliciela zacieka się głębiej. Nurtuje byt, prując go na pierwiastki wnętrzne i przyznając każdemu z nich, wedle sprawiedliwości, odrębną własną zasługę w wykwicie bytu.

Żeby powyższa zasada wykluczonego pośrodka była zastosowana prawidłowo, potrzeba tego samego podmiotu, tego samego względu i czasu (wogóle tych samych okoliczności).

Poza Bogiem, najdoskonalszą jednością czyli jedynością, umysł nasz we wszystkiem postrzega dwoistość. Do żadnego więc stworzenia nie wolno stosować powyższej zasady bez

podkreślenia strony. Chyba, że bierzemy rzecz *grosso modo*, w świecie fizycznym. W metafizyce uwzględniamy nietylko rozłączoności, ale też odrębności. Widzieliśmy, że trzeba nieodzownie rozróżnić między istotą rzeczową a istnieniem. Trzeba to uwzględnić, jeśli chcesz zastosować zasadę wykluczonego pośrodka w metafizyce np. tak: między być istnienia a niebyć istnienia; między być istoty a niebyć istoty, niema pośrodka. Bardzo dobrze, zgoda! Ale gdy powiesz tylko: między być a niebyć.....zatrzymam cię natychmiast: znalazłem pośrodek; tym jest istota .W samej rzeczy, między istnienie a nieistnienie wbija się klinem istota. Istota nie jest niczem, bo może istnieć i istnieje (przez istnienie), a nic nie. Istota nie jest istnieniem ,bo może nieistnieć, gdy dla istnienia nieistnienie jest sprzecznością.

20-°) Istnienie odrębne od istoty jest pewną rzeczywistością. Zatym, albo istnieje przez siebie, a wtedy już czemś stworzonem jest jego bytowanie; albo istnieje przez jakiś dodatek, a wtedy postęp w nieskończoność. Więc istnienie nie odrębnia się od istoty.

113.— *Odp. Rozróżniam większą: istnienie odrębne od istoty jest pewną rzeczywistością i* wszystką *w bycie stworzonym—przeczę; .....pewną rzeczywistością pierwiastkową, składniczą —przyjmuję.*

Podrozróżniam mniejszą w pierwszym członie (drugi odrzucam): istnieje przez siebie, jako to co istnieje lub bytuje i co jest stworzone—przeczę; jako to przez co sprawnie *to co istnieje, istnieje i co nie jest stworzone, ale współstworzone—przyjmuję. Przeczę wniosek.*

Obj. już zostało podane. Widzieliśmy, że ani człowiek ani bieg nie bieży, lecz człowiek bieżący bieży biegiem.

Postęp zaś w nieskończoność wyłania się z tożsamości stosunków. Gdyby np. ten sam panował stosunek między wynikami a przyczynami wszechświata (włączając przyczynę pierwszą), mianowicie, stosunek wyniku do przyczyny uprzyczynowionej, mielibyśmy drogę w bezkresowe pustkowie otwartą—tryumf ateizmu.

Lecz inny stosunek łączy istotę i istnienie, a inny—istnienie i wspomniane (właściwie urojone) istnienie dodatkowe. Pierwszy stosunek jest stosunkiem możności do sprawnika; drugi—sprawnika do sprawnika. Ta różność przegradza drogę.

21-°) Istocie uiszczonej jako od istnienia odrębnej, przypisujemy orzeczenie, co ją odróżnia od istnienia, w teraźniejszym czasie. Być w stanie przyjąć orzeczenie czasu teraźniejszego, znaczy istnie istnieć: zdanie bowiem oznajmiająco dodatnie o trzeciem przyległem, którego orzeczenie ani nie przeciąga ani nie ściąga lub ścieśnia, można wogóle zastąpić zdaniem o drugiem przyległem. Więc istota uiszczona, jako odrębna od istnienia, sama przez się istnieje.

Odp. Nie można odmówić subtelności owemu zarzutowi. Lecz subtelność nieczęsto jest cechą dodatnią, jeno kiedy połączona z głębokością. Uczeń wyćwiczony w prawidłach logiki łatwo się upora i z tym zarzutem:

Rozróżniam większą: i tego przypisywania dokonujemy za pomocą słówka jest *jako* łącznika*—przyjmuję;.....za pomocą słówka jest jako czasownika podstatowego—podrozróżniam: kiedy osnowa, kontekst każe się nam domyślić podłożenia tego słówka wyłącznie* logicznego*—przeczę; kiedy związek mowy każe się nam domyślić podłożenia tegoż słówka i rzeczowego—przyjmuję.*

Podrozróżniam mniejszą: być w stanie przyjąć orzeczenie w czasie teraźniejszym a z podłożeniem logicznem, znaczy istnie istnieć—przeczę;....z podłożeniem rzeczowem, znaczy istnie istnieć—podrozróżniam: znaczy istnie istnieć, albo istnieniem utożsamionem z istniejącem, albo istnieniem odrębnem—przyjmuję; istnieniem utożsamionem z istniejącem—jeszcze rozróżniam: jeśli to jestestwo jest doskonałości bezkresowej w bytnym porządku—przyjmuję; jeśli w tymże porządku to jestestwo jest zakończone—przeczę.

Co zaś się tyczy dodanego dowodu z logiki, zauważymy, że w zmianie zdania o trzeciem przyległem na zdanie o drugiem przyległem, nietylko trza zwrócić uwagę na przeciągnienie i ścieśnienie orzeczenia, ale również na inne właściwości wyrazu, zwłaszcza na podłożenie. Zmiana podłożenia w następującem zdaniu zmienionem bodzie w oczy: istota jest odrębna (od istnienia)—istota jest.

Wynikowi zaś zaprzeczamy. I nie dodajemy objaśnienia, wyrazy bowiem użyte w powyższem rozróżnieniu są znane i zrozumiałe dobremu logikowi, jakim ma być każdy metafizyk.

22-°) Gdyby bytność istoty była inną od bytności istnienia, w pojmowaniu bytu pojmowaliśmy zawsze spój z obu. Fałszywy następnik. Więc i poprzednik.

Odp. Rozróżniam następnik we większej: pojmowalibyśmy spój z obu pojęciem pomijającem jeden z tych składników uiszczonego bytu—przeczę; ... pojęciem dokładnem jestestwa bytującego jako takiego—przyjmuję. Odpowiednio rozróżnić mniejszą i przeczyć wynik.

Obj. Tak, jak kiedy ci się nawinie na myśl pojęcie "biała" (np. brzoza), masz pojęcie zrosłe, złożone z brzozy i białości, lecz możesz upuścić białość, brzozę ująć; tak również kiedy pojmujesz to co jest—byt.

23-°) *Szturmuje Duns Szkot: ta sama przyczyna — ten sam wynik. Obojętność istoty do istnienia lub nieistnienia wyrobiła u św. Tomasza przekonanie o rzeczowej różności istoty i istnienia. Więc św. Tomasz, opierając się na tej samej zasadzie, tak samo miałby twierdzić różność rzeczową między istotą a istotą, istnieniem, a istnieniem; albowiem i istnienie jest obojętne na istnienie i nieistnienie (istnienie bowiem róży w zimie nie jest, na wiosnę jest), a istota na istotę, ponieważ istota stworzenia nie jest od wieczności. To zaś ostatnie—niedorzecznością. Więc niedorzecznością jest również rzeczowa różność istoty od istnienia przynajmniej jako wnoszona z obojętności istoty na istnienie lub nieistnienie.**

114.— Odp. przyjmuję większą. Rozróżniam mniejszą: obojętność napomknięta jest jedynym powodem przeświadczenia św. Tomasza—przeczę. Jest jednym z argumentów św. Tomasza i to przytoczony w miejscu,* gdzie Anielski Doktor prawie mimochodem potrącił o rzeczową różność,** a nie w miejscu, gdzie ex professo traktuje o niej, podając siedm argumentów***—przyjmuję.

Przeczę pierwszy wynik—równowartość powodu. Albowiem istota nie jest obojętną względem siebie, ani też istnienie względem siebie. Istnienie koniecznie *istnieje a istota* koniecznie *istotuje (sit venia verbo!). Kolosalny absurd powiedzieć: drzewo może być niedrzewem!*

Co zaś do istnienia róży na wiosnę, a nieistnienia w zimie, toć nie potrzeba być tak subtelnym, żeby łacno zrozumieć, że jeźli róża w zimie nie istnieje, to nie dlatego, iż istnienie róży może być nieistnieniem (niedorzeczność! czyż siedzenie może być chodzeniem?! Czyż możesz chodzić siedząco?!...), ale dlatego, że róża nie otrzymała swego istnienia (dlatego siedzisz, iżeś nie rozpuścił nóg i nie puścił się w ruch).

A istota jest wieczną, choć nie wiecznie jest. W którym punkcie wieczności "zwierzę rozumne" nie będzie "człowiekiem"?

Przeczę ostatni wynik. Zbyteczna tłumaczyć takie(!)subtelności.

24-°) *Kiedykolwiek jakieś dwie rzeczy są istotnie ustosunkowane i rzeczowo odróżnione, pierwsza może bez sprzeczności stawać się bez następnej. Istota zaś nie może stawać się bez istnienia. Więc.... Mniejsza jasna, gdyż istota szczegółowa, która jedyna staje się, koniecznie jest istniejąca". (zob. tamże).*

Odp. Przeczę większą — jużeśmy widzieli wyżej, iż można wnosić w ten sposób: rozłączone coś, więc odrębne; ale nie: odrębne, więc rozłączone.

Przeczę mniejszą i jej dowód, gdyż nie jest niedorzecznością szczegółowa istota stająca się i istniejąca bez swego własnego istnienia. Historyczny fakt Wcielenia Słowa wiecznego w czasie potwierdza możliwość.

25-°) *Rzeczowa różność występuje z rzeczą i jest rzeczą. Wzajemny zaś stosunek istoty do istnienia nie jest stosunek rzeczy do rzeczy. Więc itd. Mniejsza jasna: albowiem rzecz, właściwie mówiąc, równa się bytowi sprawionemu sprawnością istnienia". (zob. tamże).*

Odp. Przeczę większą—rzeczową różność występuje z rzeczowymi składnikami rzeczy. Przyjmuję mniejszą. Przeczę wniosek.

---

*(Zob. Kajetana, Enarr. de Ente et Essent q. XII. c. V. ed. M. de Maria S. J. str. 151).
**(I Sent. D. VIII, q. IV. A. 2.).
***(II. c. G. c. 52.).

26-°) *"Żadna rzecz nie wchodzi w skład ze swą rzeczywistością. Więc żadne cojestwo nie różni się rzeczowo od swego istnienia. Następstwo trzyma: albowiem istnienie jest samą rzeczywistością rzeczy, gdyż nic innego nie znaczy, kiedy się mówi, iż rzecz jest rzeczywiście, jak tylko, że istnieje i odwrotnie. Poprzednik oczywisty sam przez siebie; śmieszną jest rzeczą powiedzieć, że coś wchodzi w skład z rzeczywistością swoją". (zob. tamże).*

115.— *Odp. Rozróżniam większą: żadna rzecz zupełna nie wchodzi w skład z swą rzeczywistością zupełną—przyjmuję; żadna rzecz-pierwiastek nie wchodzi w skład ze swą rzeczywistością spółpierwiastkową—przeczę.*

Rozróżniam wniosek: więc żadne cojestwo nie różni się rzeczowo od swego istnienia jak byk od krowy—przyjmuję; jak pierwiastek możnościowy od pierwiastka sprawnego—przeczę. (I to subtelny bawi się w takie subtelności?!.....).

27-°) *"Człowiek prawdziwy nie wchodzi w skład ze swą prawdą, ani człowiek twierdzący ze swem twierdzeniem. Więc cojestwo nie komponuje ze swem istnieniem. Wynikliwość widoczna z tego, że istnienie rzeczy nie jest niczem innem jak stawieniem prawdy i potwierdzeniem tejże. Poprzednik zaś przeciwstawiony niełatwo zrozumiały." (zob. tamże).*

Odp. I tu subtelność nad podziw! ..... Rozróżniam większą: człowiek prawdziwy prawdą swej całości (istoty i istnienia), nie wchodzi w skład ze swą prawdą całkowitą—przyjmuję; człowiek prawdziwy prawdą istotną (możnościową czyli pierwiastkową), nie wchodzi w skład ze swą prawdą istnościową (pierwiastkowo-sprawną)—przeczę. Tak samo co do "twierdzenia". I przeczę następnik.

Obj. Tak jak byt równa się rzeczy, tak też i prawdzie. Mamy rzecz lub rzeczywistość-całość i rzeczywistość-pierwiastek, mamy więc prawdę-całość i prawdę-pierwiastek (mowa o prawdzie bytniej).

28-°) *"Istnienie i istota podzielają to same zdanie sprzeczne. Więc nie różnią się rzeczowo. Następczość jasna. Poprzednik zaś wykazuje się przez to, że niema nic coby, znosząc istnienie, nie znosiło równocześnie istoty, ani nie co innego znosi istnienie, a co innego istotę" (zob. tamże).*

Odp. Przeczę poprzednik i następnik. Przeczę również wszystko w dowodzie poprzednika.

Obj. Duns Szkot w powyższym umyślniku bierze jako dane, co właśnie ma udowodnić. Jeżeli, jak twierdzimy na podstawie niezbitych dowodów, istota jest jedną rzeczywistością, a istnienie—drugą, jak możesz twierdzić, że one podzielają to samo zdanie sprzeczne; że to samo, co znosi pierwsze—znosi drugie, skoro wedle Stagiryty i rozumu, w ilu sposobach jedno przeciwstawione, w tylu drugie. Mamy zaś byt istoty i byt istnienia. Więc będziemy mieć niebyt istoty i niebyt istnienia. Nie niebyt-istota znosi byt-istnienia, ani odwrotnie; lecz niebyt-istota znosi byt-istotę, a niebyt-istnienie znosi byt-istnienie.

29-°) *"Człowiek w możności nie komponuje (wchodzi w skład) z człowiekiem pod sprawnikiem. Więc istota i istnienie nie komponują (nie składają się) i w następstwie nie rzeczowo różnią się. Wynikłość jasna przez się—ponieważ istota jest w możności, istnienie zaś jest jej sprawnością. Zasię poprzednik jasny stąd, że sprawnik i możność dzielą sobie byt, jako założenie uszczupliwe i dokonawcze, jak np. prawdziwe i wymalowane dzielą sobie zwierzę wedle wyrazu Koment. IX. Metaph. comm. VII. Więc człowiek w możności, nie będąc człowiekiem zgoła i bez dodatku, gdy jest człowiekiem pod sprawnikiem, traci tylko założenie przeciągające, nałożone pod założeniem dokonawczem, a stąd nie uczestniczy w żadnem złożeniu z człowiekiem w sprawniku" (zob. tamże).*

116.— Odp. Przyjmuję poprzednik, przeczę wynikliwość i następnik. To zaś, co Duns Szkot mówi o tem następstwie, mianowicie, że jasne samo przez się — nietylko nie jest prawdą, ale przeciwieństwem prawdy — fałszem. Owszem istota stworzenia jest w możności sama przez siebie i przeciwstawia się nieistnieniu i istnieniu, co ze swej natury jest tylko sprawnikiem i przeciwstawia się znowu sprzecznie nieistnieniu, a stosunkowo — możności. Jestto stosunek rzeczowy?

Jeżeli dwa kresy stosunku są dwa i rzeczowe i stosunek zawsze jest rzeczowy. Chodzi więc o to, żeby umysł nasz podszedł i starannie wyśledził przejście istoty z możności do

sprawności lub wykończenia bytniego (nie odróżniamy przejścia w jednej chwili czy prze chwile); żeby zaczął czy w tej jakoby ewolucji, istota w miarę zbliżania się ku swemu kresowi-istnieniu, zmniejsza się, traci siebie i staje się istnieniem czyli kresem, do którego zmierza, który więc pozostanie jedyną rzeczywistością, czy przeciwnie, w tem zdążaniu do istnienia, czyli w urzeczywistnianiu się zachowuje wszystkie swoje znamiona, cechy istotne ze stanu możności, mniej stan możności — to wszystko co gubi po drodze, a w kresie zu pełnie traci. Między pierwszy a drugi sposób stawania się — przez gubienie i zachowywanie nie możesz wścibić jakiegoś trzeciego. Jeżeli opowiesz się za pierwszym, wtedy oczywiście będziesz miał jeden tylko kres rzeczywisty czyli rzeczowy, a z takim jedynym kresem stosunek nie może być rzeczowy. Ale też jesteśmy bardzo ciekawi, co nam odpowiesz, kiedy zapytamy: co to jest ta rzeczywistość?!... Wszystko co będziesz w stanie o niej powiedzieć, oto: to jest...być! to jest...istnieć! — Co istnieje? Co bytuje?! — A no... nic! przecież całego siebie zgubiło w drodze do istnienia ... Któż się zgodzi na uznanie miejsca u świecie takiemu potworowi, bezimiennikowi?! Pozostaje więc tylko druga naprzemienna: ta sama istota ze wszystkiemi swemi cechami istotnemi, co wprzódy była w stanie możności, po urzeczywistnieniu się, jest w stanie sprawności czyli w istności. — Więc to urzeczywistnienie nie wprowadziło żadnej zmiany?! — Żadnej i bardzo wielką. Żadnej wewnątrz samej istoty — tosamo *co wprzódy miało istnieć,* tosamo *teraz istnieje. Bardzo wielką, bo to, co poprzednio nie istniało a* mogło istnieć, *teraz* istnieje. *Nieistnieć a móc istnieć i istnieć oto dwa stanowe kresy spółniemożliwe — jeden wypycha drugi, jak białość — czarność; nic bowiem nie może być równocześnie w możności i w sprawności pod tymsamym względem. Ale właśnie dlatego, że istota, nie będąc jeszcze, może być, a będąc, może niebyć, ma się obojętnie do obu — być i niebyć. Kiedy więc nie jest, tak samo jest, jak kiedy jest, co do istoty — w sobie. Co ją wyciągnie z tej obojętności? Innemi słowy, kiedy ona* tylko niebędzie, *albo* tylko *będzie? Kiedy dodasz do niej tylko niebyć, albo tylko być. Na dodanie niebytu nie potrzeba wiele potu — jest bowiem niczem, nierzeczywistością i dlatego, dodany do istoty, czyni ją nierzeczywistą (nie ze siebie więc jest nierzeczywistą). Byt zaś jest doskonałością, dodatnością, siłą istnienia. Dodasz więc to istnienie do istoty (a można, bo choć istota przed tym dodatkiem istnienia dzierży przeciwny dodatek nieistnienia, jednak tym ujemnym dodatkiem nie jest i może go zrzucić a przybrać dodatni bez najmniejszej zmiany we wnętrzu swojem), zmienisz jej* stan *nieistnienia na* stan *istnienia. Czy ją tym dodatkiem urzeczywistnisz?... Oględnie na to pytanie odpowiadać! Rzeczywistości się nie urzeczywistnia, a widzieliśmy, że nie przez siebie, lecz przez dodatek (oczywiście nietrudny...) nieistnienia była nierzeczywista. Cóż więc sprawia dodatek istnienia? — Zwalcza dodatek nieistnienie, którego ścierpieć nie może, a zdobycz zagrabioną od wroga* uistnia, ubytnia *ściśle mówiąc, nie zaś* urzeczywistnia. *Urzeczywistnić,* urzeczowić *(sit venia verbo!) rzecz, to nonsens, ściśle mówiąc (kiedy sobie na takie wyrażenie pozwalamy, rozumiemy co chcemy powiedzieć). Może niejaki "subtelny" wyrazi i tę subtelność: a jakby tak po zagrabieniu istnienie łup swój zaniechało?... — Zazdrosne zapaśniki nieistnienie i istnienie, nie wyznaczyły między sobą strefy neutralnej — między być a niebyć niemasz pośrodka.*

117.— Teraz jesteśmy w stanie odpowiedzieć na powyższe pytanie: "jestto stosunek rzeczowy (istnienia i istoty)"? A odpowiadamy: tak—wedle dyktatu rozumu—nie wyobraźni. Rozum chce, żeby rzeczywistość-istota i rzeczywistość-istnienie spłynęły się w jeden i ten sam byt. W wyniosłym stosunku składników bytu i kres-istnienie i kres-istota są rzeczywiście i rzeczywiście dwa. Weźmy najpierw pod uwagę, kres-istotę. Istota, jak widzieliśmy, jest sama przez się swoją rzeczywistością i niczem więcej. Takie pytanie jak następujące: jest czy nie (z wyjątkiem jednej Istoty), gdzie, kiedy, jak itd., nie dotyczą jej. Jedyna przyczyna mogąca ją unicestwić, unierzeczywistnić — to nieistnienie. Istnienie, owładnąwszy ją, wyparło z niej niszczący pierwiastek. — Istnieje, gdzie, kiedy...? — Odpowiadamy: to wszystko niedorzeczy. Pytaj: co to? A odpowiemy: to jest drzewo, człowiek itd. — Ale przecież! powiedziano wyżej, iż istnienie owładnęło istotę! — Doprawdy?! istnienie opanowało istotę?!... No! to co innego! Mamy wtedy już drugą rzeczywistość — istnienie (istnieniu bodaj nikt nie zaprzeczy rzeczywistości!...). Z temi dwiema rzeczywistościami —

z opanowującą i opanowaną, możemy już dużo zrobić i na wiele pytań odpowiedzieć, np., że jest, że jest tam, że jest teraz, że jest tak itd.

Dwie rzeczywistości i to w stosunku dokładnie określonym panującego do podwładnego!... Doskonale!... *Więc mamy najpierw stosunek i następnie stosunek rzeczowy* (bo między dwoma rzeczywistościami).

Rzeczywistość podwładną zwiemy możnością — nie w stosunku do siebie (bo taki stosunek nie jest rzeczowy), ale do drugiej rzeczywistości pierwiastkowej, innego porządku. A dlaczego tak ją zwiemy? — Powód jest następujący: bo ta rzeczywistość(istota), sama przez siebie do istnościowego porządku nie należy, ale też mu się nie upiera; może, *pozwala się doń przenieść i zatrzymać.*

Rzeczywistość władną nazywamy sprawnikiem (bytnim). Dlaczego? — Bo sprawia, wyprawia. — Co? — Poprzednią istotę. — Jak? — To zależy jakim on sam jest; jestli tynkiem — tynkowo; jestli farbą — farbowo; jestli istnieniem — istnościowo! *"Z jakim przestajesz, takim się stajesz", mówi przysłowie. Jeżeli gdzieś—to tu owo przysłowie stosuje się w najściślejszem swem znaczeniu. Istota jest istniejąca, bo przestaje z istnieniem; przez istnienie przełożona do istności lub bytności.*

Bez istnienia, istota nic istniejącego; bez istoty, istnienie ni to, ni owo; istota z istnieniem — byt po raz pierwszy.

Zaraz bodaj ostatni uczeń w klasie zauważy całkowity brak wynikliwości w entymemacie Szkota: "człowiek w możności nie komponuje z człowiekiem pod sprawnikiem. Więc istota i istnienie nie komponują i w następstwie nie rzeczowo różnią się". Oczy razi różność wyrazu "człowiek w możności i człowiek pod sprawnikiem" a "istota i istnienie". Pierwszy wyraża *inny a inny stan jednej i tej samej rzeczy;* a któż powie, że jedna i tasama rzecz wchodzi w skład rzeczowy ze sobą (młody mężczyzna nie składa się z młodzieńca i dziecka.....) nawet brana wedle różnych stanów?!... Co najwięcej, mówimy, że wedle różnych stanów, jedna i tasama rzecz jest *inaczej a inaczej.* Drugi zaś wyraża *inny a inny pierwiastek* jednego i tego samego bytu; a tu już wcale prawidłowo mówi się o złożeniu, jak wogóle wszędzie, gdzie się znajdują prawdziwe składniki. Owszem istota a istnienie — to są pierwiastki dorównie odrębne: istota — *tylko* istnieniem uiszczona; istnienie—*tylko* istotą uistoczone. Że zaś cokolwiek istnieje, dalej postąpić nie może pod tym samym względem, pod którym istnieje, nazywamy istnienie ostatnim sprawnikiem. A jeżeli istotę nawet istniejącą nazywamy możnością (nie byłoby lepiej nazwać ją konkretnie *możnikiem?* ...)— to nie dlatego, żeby tylko *mogła* istnieć (skoro już istnieje!), ale dlatego po pierwsze, że nie istnieje sobą, lecz swojem istnieniem, a po drugie, że istniejąc zgoła i bez dodatku, *może* jeszcze istnieć tak lub owak np. rozciągle, biało, myśląco, chcąco itd.

Nie odmawiamy wszelako Szkotowi zasługi dobrego fortelu.

30°) *"Byt istnienia, jeżeli się różni rzeczowo od cojestwa, nie jest ani podstatą, ani przypadłością. Więc...Dowód poprzednika: że nie jest przypadłością—to uznano. Że nie jest podstatą stąd się wnosi, iż św. Tomasz nie załącza go ani do materji, ani do formy, ani do całości złożonej". (tamże).*

Odp. Rozróżniam poprzednik: ....."nie jest ani podstatą ani przypadłością" *ściśle mówiąc*—przyjmuję;.....nie jest ani jedną ani drugą *pod pewnym względem*—przeczę.

118.— *Jużeśmy widzieli, że istnienie może być nazwane przypadłością, ponieważ nie wchodzi w rzecznię wnętrzną istoty. Atoli jest raczej podstatą, nie wprost, ale przez sprowadzenie, jako jej sprawnik. I daremnie nastaje Szkot przedstawiając, że: cokolwiek się sprowadza do rodzaju jest jego pierwiastkiem; istnienie zaś nie jest pierwiastkiem podstaty; więc nie należy do podstaty nawet sprawadzawczo. Odpowiadamy bowiem, że wyraz "pierwiastek" nie przedstawia się nam jakby jakieś straszydło. Istnienie tak jest pierwiastkiem podstaty jak jest nią sprowadzawczo. A mianowicie, jasno, krótko i węzłowato — jest pierwiastkiem uiszczającym a nie istoczącym. Samo określenie podstaty "istota wymagająca być w sobie", usprawiedliwia i stwierdza obecność owego pierwiastka w podstacie rzeczowej. Wymóg rzeczni podstatowej i uiszczonej nie dotyczy tylko uistoczenia w sobie, ale i ubytnienia w sobie.*

Nie posługiwał się tu Szkot swojskim przymiotem.

31-°) *"Istnienie i istota odrębniają się rzeczowo, więc w jakiembądź rodzie podstato*
wym znajdują się dwa kresy całkowite i dwa kresy sprawne. Następnik wcale od rze
czy. Więc.....(i poprzednik). Udowadnia się pierwszą i drugą część następczości.....
1) co wynika z istnienia i istoty, jest jedno ze siebie. Z tej danej wynikają dwa złożeni
mające jedność ze siebie, z których jedno z tworzywa, drugie z istnienia i istoty; a ponie
waż jedno ze siebie jest zdolne zakończyć ród, więc w rodzie będą dwa kresy całkowit
—pierwsza część udowodniona. 2) Będą też dwa kresy sprawne, mianowicie istnienie
kształt podstatowy, co również udowodniamy w ten sposób: kres sprawny rodu jest to
czem coś się rodzi. A przecież tak istnienie, jak i kształt jest tem, czem się coś rodzi
Więc itd. Dowód mniejszej: w jaki sposób coś jest rzecznią bytowania, tak jest rzeczni
rodu. Albo tak: w jaki sposób coś powstaje, w taki sposób jest. Istotne złożenie ni
powstaje przez istnienie, tak żeby istnienie kończyło ród. Więc co powstaje nie jest prze
samo istnienie. Następnik fałszywy, więc i jedna z przesłanek. Nie większa — więc
mniejsza". (tamże).

Odp. Wiele dowodów przytoczonych, nieprawdaż? — Dowodów?! — Bajania trz
po trzy!

Przyjmuję poprzednik; przeczę następnik i następczość. W argumencie pierwszej części
przyjmuję poprzednik; rozróżniam następnik: wynikają dwa złożenia różnego porządku—
przyjmuję; tego samego porządku — przeczę. Rozróżniam mniejszą podrzędną: jedno z
siebie w porządku istoty kończy bezpośrednio ród—przyjmuję; jedno ze siebie w porząd
ku istnienia kończy bezpośrednio ród—przeczę. I przeczę ostatni tej części wniosek.

W drugiej części rozróżniam założenie: będą dwa kresy sprawne spółuporządkowane —
przeczę;..... podporządkowane — przyjmuję. Rozróżniam większą dowodu: kres sprawny
bezpośredni rodu jest to, czem coś się rodzi — przyjmuję; kres sprawny pośredni rodu jes
to, czem coś foremnie się rodzi — przeczę. Rozróżniam mniejszą: tak istnienie, jak
kształt jest tem bezpośrednio, czem coś foremnie się rodzi — przeczę; istnienie jest tem
bezpośrednio, czem coś foremnie się stwarza, a kształt jest tem bezpośrednio, czem coś fo
remnie się rodzi — przyjmuję. Co się tyczy dowodu mniejszej — udowadnia lub nieudo
wadnia, zależnie od tego co podkreślająco chce udowodnić czy sposób czy rzecznię. Prawda
jest, że co jest rzecznią bytowania, jest też rzecznią rodu. Ale bynajmniej nie w ten sam
sposób, jak powiedzieliśmy w rozróżnieniu. Przyczyna różnicy w sposobie jest różny prze
bieg rzeczy w rodzie a w tworzeniu. W rodzie rzecz ze stanu pozbawienia zmierza do
kształtu; w tworzeniu rzecz z całkowitego nieistnienia przechodzi do istnienia i dlatego
istnienie tu jest pierwszorzędnie rzecznią pierwszej wydajności czyli twórczości; zato
kształt, będąc drugorzędnie rzecznią bytowania, jest pierwszorzędną rzecznią drugiej wy
dajności czyli rodu; to zn. ród upatruje takowość istnienia, twórczość — istnienie ta
kowości.

Taka sama odpowiedź na dołączoną odmianę argumentu Szkota. Wniosek: "co pow
staje nie jest przez samo istnienie", to mieszanina prawdy z fałszem;; ma być przesiane
rozróżnieniem: co powstaje nie jest przez samo istnienie, jako przez pierwszorzędny kres
powstania — przyjmuję; nie jest przez samo istnienie, jako przez drugorzędny kres pow
stania — przeczę.

119.— Kto należycie pojmuje przebieg i wydajność czynu twórczego i rodczego łatwo upora
się z trudnością Szkota. Pominęliśmy powagę przytoczoną w zarzucie z Arystotelesa, bo nie
na miejscu.*

32-°) *"Z istnienia i istoty powstaje jedno ze siebie (per se). Więc otwarta droga u*
nieskończoność w istotach". (tamże). A dalej udowadnia Szkot poprzednik i następczość
lecz przepuszczamy to wszystko, bo jest jeno powtórką poprzedniego bezładu. Na zarzut za

---

* *Widocznie nie zaciekał się Szkot zbyt głęboko w naukę Stagiryty:* — «Τῶν μὲν γὰρ ἄλλον τρόπον ὄντων ἔστι γένεσις καὶ φθορά, τῶν δὲ κατὰ συνθε
ὲηκὸς οὐκ ἔστι.» (Metaph. l. V. c. II. n. 4). — *Skąd stworzenie nicością* (ἐγγύς τ
τοῦ μὴ ὄντος), *jeśli nie przez to czem nie jest, co mu przystoi?*

Odp. Rozróżniam poprzednik: z istnienia i istoty powstaje *właściwie jedno* (jestestwo) ze siebie — przeczę; powstaje *właściwie jeden* (osobnik) ze siebie — przyjmuję.

Zobaczymy później w traktacie o ostatecznym pierwiastku osobniczym, co powstaje ze zjednoczenia istoty i istnienia i jak się nazywa.

33-°) "Nie rozumie się, w jaki sposób istota może pozostać w stanie możności pod istnieniem ubytniającym ją, gdyż co jest w sprawności, tem samem przestaje być w możności.*

Odp. My również nie rozumiemy. Toteż nic podobnego nie twierdzimy. Nie powiadamy, że istota istnieniem ubytniona pozostaje w możności! ale, że istota istnieniem uistniona *pozostaje istotą*, a nie staje się istnieniem. Jak przed istnieniem zgoła nie była, choć była istotą; tak po przyjęciu istnienia, jest istotą i *jest* czyli trzyma istnienie. Jest *tem czem* była, lecz *nie w tem, w czem* była. Istnienie wyciągnęło ją z przepaści możności i *sprawiło*, lecz nie wprawiło w "Przemiany" Owidjusza, nie przemieniło możności w sprawność.

P. Rougier chce, żebyśmy zrozumieli jak ściana pobielona pozostaje czarną. Na tyle nie stać naszą pojętność. Atoli łacno zdajemy sobie sprawę z tego, że ściana pobielona pozostaje ścianą jak była, tylko przez pobielanie pobielona. Gdyby ściana po pobieleniu zanikła, a pozostało samo pobielenie, coby to pobielenie trzymało?... Nietrudno tu zastosować — biel bieli, istnienie uistnia.

34°) *Nastawanie: takie rozwiązanie wychodzi poza linje arystoteliczne i tomistyczne. W samej rzeczy, w nauce tych myślicieli podstata nazywa się "tworzywem lub możnością jeno w miarę jej dalszego ulegania stawaniu się, to zn. jeno o tyle, o ile ona jest zdolną przyjąć foremnie dokreślenia inne od tych, które ją już teraz przejmują. A przecież nie można tego powiedzieć o istnieniu i istocie takiej jak Sokrates, skoro istnienie ubytnia wszystkie właściwości istotne, wszystkie możliwości istotne Sokratesa, tak, że po uiszczeniu jego istoty, nic do niej dodać lub ująć nie można bez jej zmiany istotnej. To też istota człowieka i istnienie aktualne tego człowieka są jedyną i tą samą rzeczywistością:* Ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος.» **

Odp. Rozróżniam nastawanie: takie rozwiązanie wychodzi poza linje arystoteliczne i tomistyczne *niezrozumiane* — przyjmuję;... zrozumiane — przeczę. Przeciwnicy dają wyborne dowody, iż tych polotnych myślicieli nie rozumieją.

Nie będziemy przytem zatrzymywać się na rozróżnianiu wszystkich niedowodów przeciwników. Wystarczy nam wskazać tym perypatetykom cały rozdział XII, księgi Metaph. Aryst. do przeczytania i rozważania. Dowiedzą się z niego, że nietylko stawaniu się potrzeba możności, ale i staniu się; *a dalej, co się stało odstać się może, więc i tu możność bez której niemożliwe odstawanie i odstanie się.*

120. — Ale pan Rougier przytacza: — «Ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος». Spyta niezawodnie myśliciel, co ten cytat tu robi? Nie mamy nic

---

**Comment l'essence peut-elle demeurer à l'état de puissance sous l'existence qui l'actualise, ce qui est en acte cessant, par cela même, d'être en puissance?" (M. Rougier, La scolastique et le thomisme).*

***Oto właśnie słowa p. Rougier'a: w nauce ich podstata nie nazywa się "matière ou puissance que dans la mesure où elle est sujette encore au devenir, c'est-à-dire où elle est susceptible de recevoir d'autres déterminations formelles que celles qui l'affectent actuellement... peu-on dire qu'il en soit de même de l'existence au regard de l'essence d'une créature telle que Socrate? Assurément non, car l'existence actualise toutes les propriétés quidditatives, toutes les possibilités essentielles de Socrate, si bien que son essence, une fois actualisée, n'est plus susceptible de déterminations quidditatives nouvelles, sans quoi elle changerait de nature, comme un nombre change de nature, quand on y ajoute ou retranche l'unité: ce qui caractérise les essences, c'est précisément leur invariabilité. Aussi, l'essence d'un homme et l'existence actuelle de cet homme sont-elles une seule et même réalité:* Ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος.....» *(La scolastique et le thomisme, str. 526-27 zob. Descoqs, Arch. de Phil. vol. V. cah. I. str. 91).*

przeciwko niemu, jeno niestosowność miejsca. Tak jest, i dla nas "jeden człowiek i będąc człowiekiem i człowiek -- tauto"! Lecz przytem stoi wygodnie, że: «Τὸ δὲ τί ἔστι ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο»! A dlaczego "co jest człowiek" a "bycie człowieka" — «ἄλλο»? Ponieważ «εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν.»! (Anal. Post. I. II. c. VII. n. 2 i 3). Czy kiedy p. Rougier zastanawiał się nad Arystotelesem?... Kto więc poza linją jego?...

A teraz Akwinat może lepiej znany p. Rougierowi. Nie tak dawno cytowaliśmy odpowiedź Akwinata "ad primum", gdzie mówi o podwójnem złożeniu: "aliquando ex his quae simul junguntur, relinquitur aliqua *res tertia*..... Aliquando autem ex his quae simul junguntur *non resultat res tertia*, sed resultat *quaedam ratio composita*: sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in artionem albi; *et in talibus* aliquid componitur ex se ipsis *et alio*" (Quodl. II. a. III.). Do tej drugiej "quaedam ratio composita" należy *człowiek istniejący*, który "resolvitur in rationem hominis et in rationem" *t o u esse* (to zn. rozkłada się w rzecznię istoty i istnienia człowieczego). I tak do Sokratesa dodaje się istnienie jako coś zupełnie "aliud", bez najmniejszej zmiany Sokratesa (bez "aliqua res tertia"). Gdyby p. Rougier nie był wyszedł ze szkoły św. Tomasza tak naczczo, czyż byłby się zdobył na tak czczy frazes: "istnienie ubytnia wszystkie możliwości istotne Sokratesa, tak, że po uiszczeniu jego istoty, *nic do niej dodać nie można bez jej zmiany istotnej*"?*

35.°) *"Pewna rzecz (istota) jest tem czem ona jest: bardzo mało, niech tak będzie — ale ta małostka, którą jest, istnieje czy nie istnieje? Jeśli nie istnieje, jest niczem; jeśli istnieje, ona istnieje wedle sposobu przynależnego jej naturze bądźto w sobie, jeśli jest istotą zupełną i jedną, bądź to w podmiocie i przez niego, w ustanowieniu i zakreśleniu którego ona bierze udział, jeśli jest istotą nieuzupełnioną i niedoskonale jedną.***

Odp. Teraz dopiero jesteśmy w opałach! Dylemat! Ostre jego rogi prosto w nas wymierzone! Descoqs bez miłosierdzia!.....Ale czy faktycznie ten zarzut ma tyle nowości i świeżości, ile Descoqs myśli? Taż to cuchnące archeologiczne wykopalisko! Tchnąć — ono się rozsypie. Jużci!

121.— *"Ta mała (istota rzeczywista jako odrębna od istnienia) istnieje czy nie istnieje?" Widocznie Descoqs poluje za wrażeniami. Dostarczymy, odpowiadając na jego dylematyczne pytanie, że: istnieje i nieistnieje! Kto ma zmysł metafizyczny wielkości ziarnka gorczycznego przełatwo to zrozumie (zob. powyższe wyjaśnienia). Descoqs nie. Zatkał sobie uszy szczelnie, znitował powieki i co widzi i słyszy (więc na wewnątrz tylko), krzyczy sześciostronno* (92-98). *Przeciwstawia autorów między sobą, którzy tosamo w swojski sposób mówią wykrzykuje 'chimery', 'sprzeczność', 'myt', "nadbrzemienność", 'przeabsurd', 'nonsens' itd. Gada we śnie twardym. Chyba z dział strzelać na obudzenie!*

Może nam co nowego powie Descoqs, odpowiadając (tamże ciąg dalszy) na dowody tłumaczenia Neotomistów.

36.°) *Wynik sprawny nie różni się rzeczowo od przyczyny sprawnościowej (np. człowiek od człowieczeństwa). A otóż neotomiści (w tem miejscu Descoqs atakuje sposób tłumaczenia Kard. Mercier'a) uznają, iż istota w składzie rzeczywistym całą swą rzeczywistość zawdzięcza istnieniu. Więc ów skład nie jest składem z dwóch rzeczowo odrębnych pierwiastków ("l'essence, réelle par l'existence, et l'existence, principe de la réalité de l'essence ne sont pas distinctes en tant que réelles, ni réelles en tant que distinctes, qu'elles vérifient* au titre de la réalité *(sam autor zarzutu podkreśla) le contenu d'un seul concept, et donc qu'elles ne composent pas réellement entre elles".)****

---

*Ci, którzy etykietują się bezustannie perypatetyzmem i tomizmem ("nous sommes aristotéliciens" [Descoqs]. Utinam!— To... nam przywodzi na myśl te przeróżnaite surogaty powonjenne), dają dowody, iż o potężną myśl "odwiecznej filozofji" nie zadrasnęli— musnęli tylko.

**Descoqs Arch. de Phil. vol. V. cah. I. str. 94.

***"V° *La conception Mercier.—A entendre l'école que personnifie pour nous le Cardinal Mercier, entre l'essence possible et l'essence réalisée, il n'y a pas de différence ex parte essentiae, mais l'essence réalisée doit à l'existence d'être une réalité capable d'entrer en composition réelle avec l'existence même. Tandis qu'elle ne doit qu'à elle-même d'être pure*

Odp. Przyjmuję większą lub przepuszczam. Rozróżniam mniejszą: uznajemy, że istota swe urzeczywistnienie, ubytnienie, uistnienie zawdzięcza istnieniu — przyjmuję; uznajemy, że istota swą rzeczywistość urzeczywistnioną, ubytnioną, uistnioną zawdzięcza istnieniu — przeczę. Dodaję rozróżnienie wniosku Descoqs'a: więc "l'essence réelle c'est-à-dire le réalisé par l'existence, et l'existence, ne sont pas distinctes" — przeczę; "l'essence réelle, à savoir la réalisation formelle par l'existence, et l'existence, ne sont pas distinctes" — przyjmuję.

2.— Obj. Przepuściliśmy w większej, co rozróżniamy we wniosku z bezpośrednią skutecznością. Prawdą jest, że wynik sprawny a przyczyna sprawnościowa nie różnią się rzeczowo. Lecz nie wszystko w wyniku sprawnym jest wynikiem sprawnym. Nie godzi się myślicielowi grać na instrumencie dwuznaczności, jak sobie pozwala Descoqs. Jak bieli w czemś białem (np. w ścianie) wynikiem sprawnym jest ubielenie, a rozciągłości w rozciągłem — rozłożenie części poza części, tak w istocie bytującej ubytnienie (co potocznie zwiemy też *urzeczywistnieniem)* jest wynikiem sprawnym istnienia. Któż jednak powie przytem, że ściana ubielona jest białością, ciało rozciągłe — rozciągłością?! Descoqs aż na tyle się zdobył w kwestji istoty i istnienia.*

37°) *Gdyby skład z istoty i istnienia był rzeczowy, to to akuratnie skąd istota byłaby utytułowana wchodzić w taki skład, przyjęłaby od istnienia, a mianowicie, rzeczywistość;*

---

sance, elle doit à l'existence d'être subjective. Par suite, dans l'être existant, cette essence - puissance ou le quid, compose réellement avec l'existence sans lui devoir tout, car elle ne lui doit pas sa détermination en quid, mais seulement que ce quid soit réel.

Ecoutons plutot le Cardinal Mercier lui - même: "les critiques supposent à tort que, lorsque les partisans de la distinction réelle entre l'essence et l'existence attribuent à l'essence une réalité, ils admettent que formellement, à raison de cette réalité, elle est posée hors de ses causes, opposée à la simple possibilité objective ou idéale, incomplètement actualisee (c'est ce qu'admettent Goudin, Jean de Saint Thomas et l'école dominicaine en général cf. supra). L'existence d'une essence est la condition sine qua non de la position du problème relatif à la distinction réelle ou non - réelle entre cette essence et son existence. Mais lorsque cette condition est réalisée, lorsqu'une essence existe, l'essence a sa réalité comme essence et cette réalité est distincte de l'acte par lequel elle existe: elle est une puissance subjective réelle actualisée par l'existence" (Revue néo - scolastique, 1903), p. 195).

Contre cette manière d'expliquer la distinction réelle, nous croyons pouvoir affirmer qu'elle rend impossible toute composition vraiment réelle qui ne soit pas purement verbale. En effet, ce n'est pas à titre de pure essence, de pure quiddité possible, ou de nature absolue et abstraite, prescindant de la possibilité ou de l'actualité que l'essence peut être en composition réelle, mais uniquement à titre de puissance subjective: ce point encore une fois est hors conteste, parmi tous les thomistes. Or, dans l'explication qu'on vient de lire, la réalité de cette puissance subjective est constituée tout entière par l'existence: l'essence n'est réelle et capable d'entrer en composition que parce qu'existante. Il s'ensuit que nous nous trouvons ainsi placés en présence de deux soi-disant réalités quo, dont l'une est constituée formellement comme réelle, dans la ligne même de réalité où elle doit composer avec elle, par l'autre réalité composante. A moins admettre qu'une cause formelle ou son équivalent dans quelque ordre que ce soit se distingue réellement de son effet formel, ou qu'un principe se compose réellement avec lui-même, ce qui revient à nier le principe de contradiction, il faut donc conclure que ces deux réalités: l'essence, réelle par l'existence, et l'existence, principe de la réalité de l'essence ne sont pas distinctes en tant que réelles, ni réelles en tant que distinctes, qu'elles vérifient au titre de la réalité le contenu d'un seul concept, et donc qu'elles ne composent pas réellement entre elles.(Arch. de Phil. vol. V. cah I. str. 99-100).

*Nawiasowo zauważymy, iż nas bajecznie bawi jego chętka poróżnienia różnych autorów głębokiej jednomyślności, np. Goudin'a Jana od św. Tomasza "et toute l'école dominicaine en général", a Mercier'a, Remer'a, Mattiussego, Valensin'a, Sertillanża (zob. tamże).

przytem, w swoim własnym porządku możności rzeczowej, zostałaby formalnie rzeczową przez swój sprawnik. To zaś się równa przeczeniu fundamentalnej teorji sprawności i możności. Więc istnienie nie może być traktowane jako sprawnik we właściwem znaczeniu".....

Odp. Przeczę większą. Przyjmuję mniejszą (to zn. przypuszczalnie). Ponieważ zaś często Descoqs powtarza to zdanie wnioskowo, poddam je operacji rozróżnienia: istnienie nie może być traktowane jako sprawnik we właściwem znaczeniu, to zn. w znaczeniu jednoznacznem z kształtem — przyjmuję; to zn. istnienie nie jest sprawnikiem w ścisłem znaczeniu, ale tylko w przenośnem — przeczę; owszem, istnienie to sprawnik w najściślejszem znaczeniu— sprawnik sprawników!

Obj. W tem miejscu Descoqs ułożył sobie jakieś nastawanie nibyto ze strony Mercier'a i odpowiada: "Vaine illusion....." Oto on sam:

1re Instance. — Mais ne pourrait-on pas dire que la quiddité pure, incapable d'entrer d'elle-même en composition réelle avec l'esse, peut être, postéricurement (in signo posteriori ad) à sa réalisation par l'esse, considérée come réelle à un titre propre? En tant que quid, l'essence s'oppose à l'existence et comme ce quid est, dans l'être actuel, formellement réel, rien n'empêche qu'il compose avec l'existence, avec l'acte qui le complète et l'achève dans la ligne de l'être.

Réponse. — Vaine illusion. Dans toute composition d'acte et de puissance, l'acte perfectionne, achève, complète la puissance dans sa propre ligne d'acte: mais il ne saurait la constituer formellement comme puissance dans la ligne même où elle s'oppose à l'acte et doit entrer en composition avec lui. Or, dans l'hypothèse Mercier, l'essence, au titre de quiddité pure, ne recoit sans doute rien de l'existence; mais à ce titre seul, qui n'est pas celui de la réalité, elle ne compose pas avec elle. Au titre précis où elle composerait avec l'existence, elle recevrait de l'acte ce par quoi elle est positivement puissance réelle, c'est-à-dire la réalité, et donc, dans son ordre de puissance réelle, elle serait formellement constituée puisance réelle par son acte : ce qui est la négation même de la théorie fondamentale de l'acte et de la puissance et ce qui revient évidemment à dire que l'existence ne peut être traitée comme un acte au sens propre. En d'autres termes, il y aurait bien, d' après l'interprétation Mercier, entre l'essence pure et l'esse une distinction au titre de l'essence, mais non une distinction réelle, car il n'y aurait de distinction réelle qu'au titre unique de l'existence, c'est-à-dire qu'il y aurait distinction réelle au titre précisément où il n'y aurait plus de distinction du tout. Lorsque Suarez soutient qu'une réalité ne saurait être réelle par une réalité distincte d'elle, il n'a pas prétendu autre chose, — et c'est une conclusion immédiate du principe de contradiction". (tamże, st. 100-101).

Wykorzystaliśmy tę "czczą złudę" i ułożyliśmy z niej powyższy zarzut, który da nam sposobność większego objaśnienia.

123.— W całej swej "czczej złudzie" Descoqs przypuszcza, iż jedyną rzeczywistością jest istnienie; tak np. kiedy pisze: "mais à ce titre seul (de quiddité pure), *qui n'est pas celui de la réalité*, elle (l'essence) ne compose pas (rozumie się *réellement)* avec elle (avec l'existence)" Otóż to jeno "złuda", najpierw dlatego, że to złuda, a następnie dlatego, że tu Descoqs złudził się, doznał zaćmienia pamięci; pisał bowiem siedm stronnic wyżej: "il faut absolument nier que l'acte épuise le réel (str. 94). Toteż, idąc po linji jego wskazówki, tylko zaprzeczyliśmy "absolument" większej przesłance zarzutu (zresztą w powyższych tłumaczeniach znajdziesz niewzruszone podstawy). Co się tyczy jego uwagi względem istnienia jako sprawnika, namacalnie wykazuje, że tak on jak i Suarez i wogóle wszyscy przeciwnicy rzeczowej odrębności, pojmują pierwiastki bytu (jak i sam byt) jednoznacznie.* Że istnienie nie jest sprawnikiem takim, jakim jest kształt, że złożenie z istoty i istnienia nie jest takiem ("ejusdem rationis"), jakiem jest złożenie z tworzywa i tworzydła lub kształtu, toć św. Tomasz bezustannie i niezmordowanie powtarza. Niechno Descoqs otworzy św. Tomasza. Olśniewająca jasność tryska z takich miejsc jak roz. 54 C.G. l. II: "Non est autem eiusdem

---

*W swej Metaf. Descoqs twierdził, że nie ma stosunku między kwestją o podobnoznaczności a niniejszą; tu udowadnia w akcie wykonawczym przeciwnie.

rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu".* Czyż jest tu miejsce na najmniejszą wątpliwość?! Każdy kształt jest sprawnikiem, lecz nie każdy sprawnik jest kształtem, jak sobie mylnie wyobraża Descoqs. Toteż traktat o możności i sprawniku należy do metafizyki, traktat o tworzywie i tworzydle— do Kosmologji czyli Fizyki.

Dobrze pisze Descoqs: "*Dans toute composition d'acte et de puissance, l'acte perfectionne, achève, complête la paissance dans sa propre ligne d'acte*". *Ale to udoskonalenie, wykończenie, uzupełnienie możności przez sprawnik jest inaczej przeprowadzone w istocie, a inaczej w bycie. W istocie kształt i materja są częściami rzeczowemi trzeciej rzeczy czyli pierwszej całości. W bycie istota i istnienie nie są częściami* trzeciej rzeczy, *lecz istnienie sprawia, że istota już cała w linji istoty*, jest *czyli istnieje, bez któregoby nie istniała, bo ze siebie jest tylko sobą(to ostatnie* jest, *jest tylko logicznym łącznikiem). Słowami Descoqs'a:l'existence perfectionne la puissance, c'est-à-dire l'essence dans sa propre ligne d'acte, c'est-à-dire* d'acte existentiel, *non pas de celui de réalité, à moins que l'existence "épuise le réel", ce qu' "il faut absulement nier". Dopóki Descoqs nie zrozumie, że bieżący biegiem bieży chociaż nie jest biegiem, a mimoto, nie rozłącznie, lecz łącznie z biegiem bieży, dopóty nic metafizycznego nie napisze, choć wyda tomy grubsze i obszerniejsze od tych, które już widzą światło.*

124.— Przy końcu swej iluzji Descoqs dodaje: "Lorsque Suarez soutient qu'une réalité ne saurait être réelle par une réalité distincte d'elle, il n'a pas prétendu autre chose". O tem wiemy i wiemy, że tu fatalnie się pomylił "le grand homme", a pomylił się dlatego, że odszedł od wielkiego mistrza, znalazłszy "dura" jego słowa: "Et in talibus aliquid componitur *ex se ipso et alio*". A że ta niemożliwość złożenia rzeczy ze siebie i innego nie jest "une conclusion immédiate (ani też *médiate)* du principe de contradiction", na to daje gwarancję sama zasada sprzeczności, która nie jest zasadą wyobraźni i jej bzdurstw, lecz rozumu. — Z drugiego nastawania Descoqs'a można ułożyć ten zarzut:

38-°) *"Nie istota, jako pomijająca istnienie, wchodzi w skład rzeczowy. Istota zaś rzeczowa (réelle) albo jest taką sama przez siebie i wtedy nie potrzebuje żadnego dodatku istnościowego, aby zostać kresem składu rzeczowego, albo nie jest taką przez siebie i wtedy wypada powiedzieć, że ona otrzymuje od samego swego sprawnika orzecznik możności rzeczowej, co wywraca teorję arystoteliczną".*

Odp. Zarzut już znany, lecz trudno! — skoro Descoqs nie może sam sobie dać z nim rady, trza dopomóc rozróżnić: Nie istota jako pomijająca *rzeczowo* istnienie, wchodzi w skład rzeczowy — przyjmuję; nie istota jako pomijająca myślowo istnienie, wchodzi w skład rzeczowy — przeczę. Przyjmuję jeden i drugi człon mniejszej rozjemczej! (pod innym ką-

---

*Dlaczego?— "Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei; nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur; sed materia est pars substantiae. Secundo autem, quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius; ejus enim actus est esse, de quo possumus dicere quod sit; esse autem non dicitur de materia, sed de toto; unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est.

Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent (sed se habent, supple forma et esse) secundum ordinem; comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucidum vel albedo ad album esse; deinde, quia **ad ipsam** etiam **formam** comparatur **ipsum esse** ut **actus.** Per hoc enim, in compositis ex materia et forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiae cujus actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum luminis. Unde in compositis ex materia et forma, nec materia nec forma potest dici ipsum quod est nec etiam ipsum esse; forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium. Ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et **ipsum esse** est **quo** substantia **denominatur ens.** In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut (c. 50 et 51) ostensum est(sed in eis ipsa forma est substantia subsistens), forma est quod est, **ipsum** autem **esse est actus et quo** est; et propter hoc in eis est **unica tantum compositio actus et potentiae,** quae scilicet est **ex substantia** et **esse,** quae a quibusdam dicitur **ex quod est** et **esse** vel ex **quod est** et **quo** est. In substantiis autem compositis ex materia et forma, est **duplex compositio actus et potentiae**: prima quidem **ipsius substantiae,** quae componitur **ex materia et forma;** secunda vero, **ex ipsa substantia jam composita** et **esse, quae etiam potest dici** ex **quod est** et **esse,** vel **ex quod est** et **quo** est. **Sic igitur patet quod compositio** actus et potentiae **est in plus quam compositio formae et materiae;** unde materia et forma dividunt substantiam materialem, **potentia** autem et **actus** dividunt **ens commune.** Et **propter hoc quaecumque** quidem **consequuntur potentiam et actum,** inquantum hujusmodi, **sunt communia substantiis materialibus** et **immaterialibus creatis,** sicut recipere et recipi, perficere et perfici **quaecumque vero** sunt **propria materiae et formae,** inquantum hujusmodi, sicut generari et corrumpi, et alia hujusmodi, haec **sunt propria substantiarum materialium,** et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis." **(tamże).**

tem widzenia każden jest prawdziwy) a rozróżniam ich następniki, najpierw w pierwszym: rzeczowa istota przez siebie, to zn. przez siebie istniejąca, nie potrzebuje dodatku istościowego, aby zostać kresem składu rzeczowego (który wtedy zupełnie zanika, jak się rzecz ma w Pierwszej Przyczynie) — przyjmuję; istota rzeczowa przez siebie, to zn. *będącą rzeczą* przez siebie, a istniejącą przez istnienie, nie potrzebuje dodatku istnościowego, aby zostać kresem składu rzeczowego — podrozróżniam: składu rzeczowego podstatowego — przyjmuję; bytniego — przeczę. Teraz w drugim członie: istota rzeczowa przez sprawnik (coś innego więc — nie przez siebie) — otrzymuje od samego swego sprawnika *kształtnego* orzecznik możności *rzeczowej* względem istnienia (nacisk na "rzeczowej") — przyjmuję; — otrzymuje od samego swego sprawnika *istnościowego* orzecznik możności rzeczowej — podrozróżniam: istota rzeczowa przez sprawnik *istnościowy*, otrzymuje od sprawnika *istnościowego* orzecznik rzeczowej możności — przyjmuję; istota rzeczowa przez sprawnik kształtny, otrzymuje od prawnika istnościowego orzecznik możności rzeczowej — jeszcze rozróżniam: jeżeli wyrazowi "rzeczowej" Descoqs podsuwa podłożenie *istnościowej* — przyjmuję; jeżeli on zachowuje wyrazowi "rzeczowej" swe pierworodne i ścisłe znaczenie — przeczę.

Powiedzieć bowiem "istota rzeczowa" (sprawnikiem kształtnym oczywiście) jest "możnością rzeczową" (ściśle "rzeczową"), znaczy tyle co pozbawić swe słowa wszelkiego znaczenia; gdyż "istota rzeczowa" czyli rzecz, jest rzeczą przez swój kształt (sprawnik kształtny), a możnością — *tylko w stosunku do istnienia*. Lecz wtedy będzie możnością *istnościową*, to zn. względem istnienia, a nie *rzeczową*, to zn. względem siebie: nic względem siebie "est indifferens"! Chcesz mieć "możność rzeczową", weź najpierw *nic* rzeczy (prioritate naturae)! czyli tworzywo, co jak mówi Stagiryta, nie jest ani *to*, ani *ile*, ani *jakie*; dodaj do niego kształt, będziesz miał rzecz, a mając rzecz, wtedy i wtedy tylko będziesz miał tworzywo czyli "możność rzeczową" i tworzydło lub kształt czyli "sprawnik rzeczowy" (lub kształtny). Tak jak nie możesz pojąć tworzywa bez tworzydła, tak również "możności rzeczowej" istnościowej bez istnienia. Ale z drugiej strony, tak jak pierwsza niemożliwość nie znosi rzeczowej odrębności tworzywa i kształtu, owszem, ustanawia, tak i druga niemożliwość jest znakiem rzeczowej odrębności istoty od istnienia.

125.— *Lubi sofistykować Descoqs, lecz to mu się na nic nie przyda, ani prawdzie. Zresztą, to co on prawi o tej "możności rzeczowej" istoty ze siebie, to już Kuntz, profesor filozofji w Oeventrop w Holandji, przedstawił Kard. Mercier'owi również jasno jeśli nie jaśniej.**

**Oto ostateczny wynik rozprawy Kuntza; "Conclusion: Entre l'essence et l'existence des êtres créés il ne peut y avoir de distinction réelle. Les deux termes de la distinction auraient entre eux un rapport de puissance subjective et d'acte réel. Or, un tel rapport répugne entre l'essence et l'existence. L'acte réel, en effet, ne constitue pas intrinséquement la realité potentielle (Żadna rzecz drugiej konstytuować nie może! Co za materjalny sposób myślenia! Nie do uwierzenia! — Ma się rozumieć, że sprawnik nie konstytuuje "intrinséquement" rzeczywistości, ale ją przepuszcza. Co przepuszcza? — Ją, możność! Więc nieistniejącą! — Gdzież tedy ta istota nieistniejąca? — W umyśle Bożym ideą, powiedział już Akwinat. — Kiedy stanie się rzeczą? — Kiedy Artysta ubierze ją we własne, odpowiednie sobie istnienie, skąd i bytem będzie nazwaną, a nie czystą ideą. Przyjmując istnienie, nie stanie się jednak istnieniem. Zostawmy takie przemiany Owidjuszowi, bajkopisarzom. I słusznie ubytnia tylko istotę (nie przed sobą ubytnioną! jak białość bieli ścianę, nie przed białością—białą!), a nie przeistacza jej w siebie. Żadna istota nie może stać się istnieniem — to sprzeczność rażąca! Nic, ani na chwilkę, nie może niebyć sobą. Istnienia więc nieodstępnym przymiotem jest być. Stawać się zn. niebyć. Jakże więc możesz niewidzieć, że cokolwiek stawałoby się istnieniem, musiałoby istnieć przed istnieniem swojem, albo istnieć w nieistnieniu swojem, co na jeden i ten sam absurd wychodzi?! Więc "l'acte réel présuppose, en effect, la réalité potentielle", ale ta "réalité potentielle" présupposée, en tant que présupposée, est une idée pure, et par conséquent, n'est pas seulement "une réalite potentielle", mais une réalité* en puissance. — *A dlaczego? — Bo l'acte existentiel ne l'actualise pas encore! Elle sera une "réalité potentielle"* réelle, *au moment de sa*

Na poczynione zarzuty Kardynał Mercier dość dokładnie i trafnie odpowiedział.* Żałujemy, że Descoqs tych odpowiedzi nie przytacza, a szczególnie, że się nad niemi nie zastanawiał — byłby może doszedł do prawdy.

Doskonale zauważył kard. Mercier, że niema kwestji o rzeczowej odrębności dopóki mówimy o istocie możliwej, idealnej, z jednej strony, a o istnieniu, z drugiej. Owa kwestja poraz pierwszy się stawia z chwilą urzeczywistnionej, uiszczonej, ubytnionej istoty, "postawionej poza swemi przyczynami w świecie fizycznym".

Kiedy więc wyprowadzeni w pole swą wyobraźnią przeciwnicy powiadają, że: istnienie przypuszcza rzeczywistość istoty jako podmiotu ("l'existence présuppose la realité de l'essence comme sujet"), należy rozróżnić tak: istnienie przypuszcza rzeczywistość istoty jako podmiotu *w możności* — przyjmuję; rzeczywistość istoty jako podmiotu czyli *możności* — przeczę. Podmiot z tą chwilą zaczyna podmiotniczyć, w której sprawnik zaczyna sprawiać, ale już *może* podmiotniczyć (być w możności do podmiotniczenia) kiedy sprawnik jeszcze nie sprawia.

Posłużymy się następującym przykładem. Butelka odbiera (podmiotniczy) mleko, kiedy mleko w nią się leje (sprawianie); ale *może* odbierać mleko długo przed czasem wlewania.

126.— Kiedy zaś przeciwnicy z owego założenia wnoszą: "stąd istota znajduje się przez siebie w naturze i poza swemi przyczynami ("celle-ci est par là-même posée dans la nature et hors de ses causes"), żeby następnie zawnioskować — więc nie potrzebuje istnienia odrębnego; ten wniosek również rozróżniamy: stąd *istota w możności* znajduje się itd. — przeczę; istota-możność znajduje się itd.—podrozróżniam: jako to, co istnieje—przeczę; jako to, czem coś istnieje—jeszcze rozróżniam: jako czem coś *możnościowo* (nie *w* możności!) istnieje—przyjmuję; sprawnie—przeczę. Każda rzecz istnieniem w świecie fizycznym istnieje, lecz nie każda rzecz istnieniem jest rzeczą. Innemi słowy jeszcze, rzecz jest rzeczą tylko, kiedy istnieje; ale kiedy istnieje nie jest tylko istnieniem, lecz i tem, co przez istnienie istnieje. Oto butelka mlekopełna, żeby pozostać w tym samym przykładzie; butelka mlekopełna jest taką *tylko* wtedy, kiedy zawiera mleko; ale zawierając mleko, nie staje się mlekiem. Jedyny wynik mleka na butelce jest ten, że z butelki *mogącej zawierać* (w możności) robi ją *butelką zawierającą (in actu,* minime *actum!).* Widocznie wyraz możność (potentia) wprawia przeciwników w błąd. Zastąpić go wyrazem podmiot, lub podpora, lub inny jakiś (tu chodzi o rzecz — nie o słowo!). Czyż nie rozumiesz, że podpora wtedy tylko zaczyna podpierać rzeczywiście czyli być rzeczywistą podporą, kiedy coś rzeczywistego na niej uwisło, o nią się oparło?! Słowem, podmiot podmiotniczy, kiedy sprawnik wyprawia; tworzywo tworzywi, kiedy tworzydło tworzy.

Może i to ci trudność sprawia — dlaczego mówimy o możności lub podmiocie, że jest *raz w możności, raz w sprawności;* gdy o sprawniku tak się nie wyrażamy? Innemi słowy powiadamy: człowiek może istnieć — człowiek istnieje; ale nie — istnienie może istnieć albo istnieje. Otóż przyczyna jest ta, że podmiot lub możność nie ma sama ze siebie ani pojętliwości ani bytowalności. Jest pojętliwy i jest, jedynie przez stosunek, bo choć prze-

---

réalisation par l'acte. Mais réalisation ne signifie pas métamorphose. *L'essence restera donc* une puissance, *mais une puissance realisée, c'est-à-dire non plus en* puissance, *mais* en acte. *Donc la distinction est ici facile: "l'acte réel présuppose la réalite potentielle" en puissance—je le concède; "l'acte réel présuppose la réalité potentielle" en acte—je le nie". A z członu koncedowanego przeciwnik nic ma prawa wnioskować: więc celle-ci (istota) est par là-même posée dans la nature et hors de ses causes", ponieważ właśnie przeciwnie, być w możności "en puissance" znaczy niebyć "dans la nature et hors de ses causes".) de son sujet, mais la présuppose. Si l'existence présuppose la réalité de l'essence comme sujet, celle-ci est par là-même posée dans la nature et hors de ses causes. Donc elle est existante en vertu de son propre quelque chose par une existence qui n'est que la réalité de l'essence, donc par une existence identifiée à l'essence. Donc entre l'essence et l'existence toute distinction réelle est impossible". (Revue Neo-Schol., année* 1903, *t. IX, str.* 191).

*W tym samym przegl. Revue Neo - Schol.

czy — nie sprzecza się. Tymczasem, sprawnik sprawiając, niekoniecznie sprawia coś — coś przychodzi dopiero *po* sprawiać. Owszem, samo sprawiać przypuszcza bytowanie, niekoniecznie od siebie odrębne. W sprawniku więc z natury rzeczy pierw bytowanie, fakt. Przeto—sprawnik wprzódy w możności — nie ma sensu (co bynajmniej nie przeszkadza Descoqs'owi; używa wyrazu "acte possible"). A dlaczego nie mówimy: istnienie istnieje, jak to już zauważył Boecjusz: "ipsum enim esse nondum est"? Dlatego, że to zdanie z takim podmiotem nie odpowiadałoby żadnej rzeczywistości; gdyż istnienie, któremu wszystko podmiotniczy, samo nie podmiotniczy niczemu. Inaczej droga otwarta w nieskończoność — co jest niedorzecznością.*

W trzeciem nastawaniu Descoqs'a nic ciekawego i dla nas korzystnego nie znajdujemy. Przechodzimy do jego ataków przeciwko O. Mattiussi'emu.

39.°) *"Istota jednostkowa brana jako określona doskonałość jest ujęta jako rzeczywista przez umysł rozprawczy (discursif) i oderwawczy jeno w miarę w której jest* bytem, byciem *określonem, to zn. tym psem, a nie Pawłem lub tym koniem". Więc argument oparty na dorównie odrębnych pojęciach istoty i istnienia, jest tylko kółkiem błędnem.*

Skracamy: pojmujemy Piotra jako rzeczywistego jeno w miarę swego *bytu, bycia* określonego. Więc.....

127.— Odp. Rozróżniam poprzednik: nie pojmujemy Piotra jako rzeczywistego, to zn. *jako istniejącego, jeno* itd. — przyjmuję; nie pojmujemy Piotra jako rzeczywistego, to zn. *jako daną rzecz* (lub osobę), jeno w miarę jego *bytu*, bycia określonego — podrozróżniam:.... jeno w miarę jego bytu, bycia określonego, jeśli te wyrazy *bytu, bycia* określonego Descoqs bierze w znaczeniu *rzeczy określonej* — przyjmuję; jeżeli zaś on nadaje im w swej myśli (lepiej wyobraźni) znaczenia bycia, bytowania, istnienia — jeszcze rozróżniam: nie pojmujemy Piotra jako rzeczywiście *istniejącego*, jeno w miarę jego istnienia — przyjmuję; nie pojmujemy Piotra jako danej rzeczywistości (czy w możności, czy w bytowaniu, tymczasowo "transeat"), jeno w miarę jego istnienia — przeczę.

Obj. Nic nie pomoże Descoqsowi okrywać prawdy dwuznacznikami. Zarzuca Mattiussi'emu często i innym tomistom kółko błędne, a to dlatego, że sam kręci się już nie w błędnym kółku, lecz w błędnym wirze. Rozróżnienie dane jest już nam zrozumiałe z powyższych tłumaczeń. Tu zauważymy tylko, że Descoqs od str. 103 *do* 114 *w m. c. przeciwstawiając się Mattiussi'emu, nic nowego nie wypowiedział. Powyższe objaśnienia na tę całą pisaninę odpowiedziały. Odpowiadać tu szczegółowo — zbyteczna. Żałujemy, iż nawet nie możemy zadosyćuczynić następującemu życzeniu Descoqs'a "et l'on voudrait un argument, oui, au moins* un, *qui justifiât et montrât cette thèse au lieu de la supposer (!)" (chce* przynajmniej jednego *wykazawczego dowodu!.....); ależ to niemożliwe, drogi poeto!* Jeden jedyny *argument dla tak silnej woli (która właściwie nie zna argumentów), to jest ten, co podaje Filozof dla użytku przeciwko temu, który twierdzi, że np. śnieg nie jest biały.***

---

*Zob. koniecznie kom. św. Tomasza De Hebd. c. II. —Uwaga: zgadzamy się zupełnie z Kard. Mercier'em zarzucającym O. Liberatore'mu niektóre niewłaściwości wyrazów (zob. m. c. str. 192).

*** Niemiło nam zauważyć, że Descoqs nietylko w kwestji o której pisze mało zrozumiał, ale chociaż jest Francuzem .....(pisze po francusku), nie zawsze zdaje się rozumieć po francusku. Oto przykład. Przytacza Mattiussi'ego w przekładzie Levillain'a i sam ustęp podkreśla: "Si l'acte considéré est l'existence, il se présente une difficulté speciale, du fait qu'il s'agit de l'acte premier, hors duquel il ne reste, semble-t-il, que le pur néant". (Les points fondamentaux de la phil. thom., trad. Levilain, Turin,* 1926, *p.* 44). *A oto teraz uwaga Descoqs'a dotycząca tego zdania Mattiussi'ego:* "Le P. Mattiussi avoue bien qu'il y a une difficulté à considérer l'acte premier d'existence comme un acte proprement dit". *(tamże, str.* 104). *Gdzież Mattiussi "avoue" (uznaje) coś podobnego?!..... Dla niego, jak dla wszystkich metafizyków, istnienie nie jest tylko sprawnikiem, ale pierwszorzędnym sprawnikiem, sprawnikiem sprawników, względem którego stosuje się zasada: "secundum quod unumquodque tale et illud magis"! Na dowód nie trzeba kontekstu — wystarczy tekst! "Si l'acte considéré est l'existence", więc* "l'existence est un acte". *Jeżeli zaś nad tym sprawnikiem*

128.— Następnie pouczy nas Descoqs jak mamy zapatrywać się na istnienie (tamże, od str. 114 do 138) i na zasadę "actus non limitatur nisi per potentiam". Jestto owo straszydło, co tak przestraszyło Ks. Dr. Wais'a, że popuścił za wiele — przeszedł z pewności na opinję. Rozbierzmy to straszydło i zobaczymy, że to tylko kij, na którym autor pozawieszał stare łachy.*

40-°) *"Przedewszystkiem, nietylko jest rzeczą wątpliwą, ale, naszem pokornem(!)zdaniem, to zgoła fałsz, że zasada "actus non limitatur nisi per potentiam realiter ab eo distinctam" ma wartość powszechną. Jeśli ma wartość, to przedewszystkiem o kształcie, albo raczej wyłącznie o formie, tj. podstatowej i przypadłościowej". Więc.....*

Odp. Przeczę poprzednik.

*Obj. Descoqs podjął się syzyfowej pracy — nie dziw przytem, że jak ów potępieniec, Syzyf, nie może wydrapać się na szczyt jakiego takiego wniosku i wciąż go słyszysz wykrzykującego rozpaczliwie tam na dole przy swym kamieniu: "c'est simplement faux" — "c'est absurde" itd., itd. Oto los opłakany takiego, który ma oczy, a nie widzi". Lecz mamy oczy i chcemy niemi zobaczyć dowody, jakiemi nie są epitety rozmaite lub straszenie platonizmem. Wziął Descoqs złożenie możności i sprawnika logiczne — rodzaju i różnicy i uogólniając krzyczy, że powyższa zasada nie stosuje się do rzeczowej odrębności.***

Dzieciństwo! Jeno żak może się złapać na taki dowód. Podwójna konkluzja Descoqs'a (str. 119--120), to jeno dwie złote wyśnione góry.***

41-°) *"Zastosowanie do istnienia zasady ograniczenia sprawnika przez możność może być jeno zastosowaniem przez podobnoznaczność, zastosowanie, wszystko razem wziąwszy,*

---

zastanawiamy się, napotykamy na trudność. — Na jaką? Że on ma być uważany jako sprawnik "à considérer l'acte premier d'existence comme un acte proprement dit"? — Nigdy w świecie! Ale dlatego, że on jest "premier" i sprawia nam trudność, jak wszystkie pierwotniki z powodu swej pojedyńczości; a tu jeszcze dlatego, że byt jest pierwszem pojęciem; byt zaś zwiemy "ab actu essendi" i stąd "hors duquel il ne reste semble-t-il, que le pur néant". Czyż wolno tak kręcić i czyż w ten sposób postępującego autora można traktować na serjo?!

*To samo znajdziesz w "Essai Critique sur l'Hylemorphisme, Beauchesne, 1924, str. 125-167".

**"*Que si l'on urgeait en prenant texte de cette réponse pour conclure précisément que la notion d'acte dépasse la notion de forme, en ce qu'elle dit avant tout perfection, je répondrais aussitot: à merveille, et je le prétends également. Mais alors convenez que votre principe, là où il s'agit de perfection en général et non de forme au sens strict, ne vaut plus du tout quant à la réalité de la distinction qu'il affirme. Car ni la perfection réelle de vie, ni celle de bonté, ni aucune de ces perfections génériques ou transcendantales que vous trouvez réalisées a parte rei dans l'individu existant et que vous prétendez considérer seules, ne se distinguent réellement du sujet en qui elles se trouvent et qui les limite, ni de la puissance dans laquelle vous pouvez concevoir qu'elles sont recues. L'humanité ne se distingue pas réellement de Pierre,..... ni sa bonté ontologique; de puissance réellement distincte qui les limite,* nommez-en donc, je vous prie". *(tamże, str.* 118).

***D'où cette double conclusion: 1° il faudrait enfin cesser de nous présenter le principe de la limitation de l'acte par la puissance réellement distincte, comme un principe universel, évident, per se notum, comme un principe, dont il suffit d'avoir une fois compris les termes pour comprendre la nécessité du lien qui les unit et l'inintelligibilité de sa négation: il suffit tout au contraire de comprendre le sens et la portée de ces termes pour voir que, si on leur donne une valeur universelle et analogue, la distinction réelle qu'affirme le principe est inintelligible et doit être absolument niée. Le principe ne vaudra de facon universelle que s'il prescinde de la nature de la distinction à mettre entre les deux termes, cette distinction, selon la valeur de ces termes, pouvant être réelle, de raison ou purement logique.—2° Même en admettant que l'esse soit un acte au sens proprement dit, ce n'est donc pas en se contentant d'invoquer ce principe que l'on résoudra la question: il resterait à prouver que cet acte peut et doit nécessairement être limité par une puissance".*

dość dalekie i które ma być udowodnione". Więc..... zagadka rzeczowej odrębności nie może się opierać na zasadzie ograniczenia.*

Odp. Rozróżniam poprzednik: wspomniane zastosowanie jest zastosowaniem podobnoznacznem — przyjmuję;.....i ma być udowodnione — przeczę.

129.— *Obj. Nie dziw, że w niniejszem zagadnieniu Descoqs ma tyle trudności i zamętu w pojęciach — nie rozwiązał należycie kwestji o podobnoznaczności, jak widzieliśmy. Niniejszy jego chaos, to tylko przedrzut. Gdy podobnoznaczność w zastosowaniu zasady ograniczenia do istoty i istnienia jest potężną gwarancją prawdziwości rzeczowej odrębności, Descoqs przeciwnie, widzi w niej osłabienie dowodu.** Niemasz fałszu bez następstw.*

Przyjmuje Descoqs zastosowanie zasady do sprawnika-kształtu czyto podstatowego czyto przypadłościowego — odrzuca w istocie i istnieniu, a to jedynie dlatego, że w podmiocie i kształcie tego zastosowania nie zrozumiał. Oczywiście, nasza wiedza rozpoczyna się w zmysłach, jak już Stagiryta zauważył, z których umysł nasz bogaci się bezmaterjalnie w materjalne istoty. Zmysły gwarantują rzeczywistość umysłowych istot. Cokolwiek umysł znajdzie a nie zdziała w tychże istotach, o rzeczywistem jestestwie twierdzić może z wszelką pewnością, mimo protest idealistów i kantystów.

Faktycznie umysł nasz znajduje w rzeczach różne stopnie doskonałości, niektóre stałe np. kształty istotne (dusza ludzka, zwierzęca, roślinna), niektóre zmienne np. kształty przypadłościowe (rozciągłość, jakość itd.). Zakochany we wiedzy, czyli w przyczynach, natychmiast pyta się dlaczego w danem jestestwie taki tylko stopień doskonałości, a nie wyższy lub wszelki i wynajduje przyczynę — możność (genjalny wynalazek Arystotelesa), a wynajduje przez elementarną obserwację zmian w jestestwach światowych. Żołądź np. rozwija się w pyszny dąb, bo w żołędziu był dąb mogący być; nie rozwija się w lipę, bo lipa była w żołędziu niemogąca być. Określone jestestwo — z określonej możności. Powiadamy o jestestwie rozwiniętem, że jest w sprawności; jestestwo-zaródź zwiemy możnością. Lecz co znaczy rozwijać się? — Przybierać stopniowo kształt, piękność, doskonałość, której się nie ma. Rozwijanie się więc przypuszcza coś, co przybiera i coś, co jest przybrane. To, co przybiera, zwiemy w jestestwach tworzywnych tworzywem; to zaś, co zostaje przybrane, zwiemy kształtem lub tworzydłem. Kształt więc jest pierwiastkiem gatunkowania się czyli odróżnienia się jestestw jednych od drugich. A że widzimy w świecie różne jestestwa, stąd różne są kształty w naturze rzeczy. Przytem wyraz kształt, nie odpowiada jednej rzeczni myślowej (eidem rationi intellectus), ani też całkowicie innej; gdyż jak w drzewie, kształt jest tym pierwiastkiem, przez który drzewo jest drzewem, tak w człowieku dusza sprawia, że człowiek jest człowiekiem. Wyraz stosujący się do wielu rzeczy poczęści jednakowo, poczęści inaczej, zwiemy wyrazem podobnoznacznym, w przeciwstawieniu do dwóch innych skrajnie przeciwstawionych — do jednoznacznego i dwuznacznego.

Myli się więc Descoqs, kiedy obdarza wyraz kształt *jednoznacznością i na mocy tej jednoznaczności tylko przyjmuje odrębność rzeczową kształtu od jego współpierwiastka-tworzywa.*

Rozmaite kształty nazywamy jeszcze sprawnikami. Albowiem sprawiają, wyprawiają, upiększają, udoskonalają, urzeczywistniają *(a kształt — bo kształtuje). Robimy, czynimy, sprawiamy, co jest możliwe do zrobienia, czynienia, sprawienia. Nim zrobisz świecę; nim wlejesz kształt w wosk — wosk będzie świecą w możności (być świecą). Po wlaniu kształtu świecy w wosk, wosk będzie świecą czyli woskiem sprawnym. To z czego coś sprawiamy czyli tworzywo zwiemy dlatego jeszcze możnością. Otóż świeca czyli wosk sprawiony. Pytamy czy wosk w świecy a kształt w świecy, to jedno i to samo? — Oczywiście nie. Nawet dziecko (skoro mu wytłumaczysz wyrazy) widzi; i na tyle Metafizyki Descoqs już się zdobył.*

---

* Essai Crit. sur L'Hylem., str. 133.

** *"Ce qui laisse complétement en suspens la question de savoir si la limitation d'un tel acte (sprawnika istnościowego), analogue à l'acte qui est forme stricte, s'expliquera par sa réception dans une puissance subjective distincte de lui réellement ou non. La distinction réelle, à supposer qu'il en ait une, devra être prouvée par ailleurs". (Essai sur l'Hylém).*

130.— A teraz wznieśmy się nieco wyżej, gdyż metafizyk swym orlim okiem ma objąć cały byt, a nie tylko kamień, drzewo, konia, człowieka. Pytamy więc dalej i głębiej dlaczego ta i tamta i zatamta świeca jest świecą, albo dlaczego Jan, Piotr, Paweł jest człowiekiem skoro kształtem żaden się nie różni wcale, gdyż dusza Jana jest taką samą jak dusza Piotra i Pawła? Owszem, taka sama, lecz nie tasama. Właśnie, skąd taka sama dusza nie jest tąsamą duszą? — Stąd, że jedna jest w tem ciele (Jana) na co mogę wskazać palcem, a druga w tamtem (Piotra), a trzecia w pozatamtem (Pawła). Więc ciało, tworzywo, podmiot tkwienia tych kształtów jest jedyną przyczyną liczności tychże kształtów? — Owszem, tak jest. — Coby się stało ze świecą bez wosku? — Nie byłoby świecy wcale. — A z człowiekiem bez ciała? — Zostałby aniołkiem. — A gdyby tak kształt świecy, przez przypuszczenie niemożliwe mógł istnieć bez wosku, coby nastąpiło? — Mielibyśmy jedną świecę. — I jednego człowieka-aniołka? — I jednego człowieka-aniołka. — To dziwne! Dlaczego? — Bo dana doskonałość (czyli kształt lub sprawnik) rozciąga się po całej swej linji, jest sobą i wszystko, co do niej należy w tem, czem ona jest, w niej być musi; jeżeli w niej, to już nie może być w innej, gdyż ona wtedy byłaby sobą i niesobą — niedorzeczność. — Jeżeli te kształty rozciągają się na całą linję, więc w swej linji będą nieograniczone? — Będą bezkresowe i jedyne w tejże linji.

131.— Skąd to wszystko wiemy? Z jakiego jestestwa pojętego? Czyż można z jestestwa materjalnego o kształcie, o doskonałości zakończonej tworzyć teorję w bezgraniczności doskonałości? — Niema żadnej przyczyny na przeszkodzie; widzisz rzecz czyli cząstkę doskonałości, widzisz również dlaczego w tej rzeczy ta doskonałość jest cząstką, mianowicie dlatego, że się znajduje w tym podmiocie, w tej mierze; rozbij twym umysłem miarę, odrzuć podmiot; będziesz miał jeszcze pojęcie doskonałości wymierzonej lub cząstkowej? — No, nie! Jeśli jakieś pojęcie jeszcze pozostanie, to będzie pojęcie doskonałości bezmiernej czyli niezmiernej. Pojmujesz to doskonale. A teraz, jeśli sama natura poza podmiotem myślącym rozbije miarę lub podmiot danego kształtu czyli doskonałości, co się stanie z ową doskonałością? — Rzecz jasna! Ta doskonałość nietylko będzie pojęta jako bezmierna czyli niezmierna, ale też *będzie* taką. — Jesteś pewny? — Jak mam rozum, który się nie zgadza na wynik bez przyczyny! — Doskonale! Możesz tę prawdę którejś zaczerpnął z doświadczenia, uogólnić i wynieść poza doświadczenie zmysłowe? — Co rozum widzi w danem jestestwie np. zmysłowem, nie jako takiem, lecz w jestestwie jako jestestwo, na wszelkie jestestwo rozciągnąć trzeba, gdyż równe przyczyny dają równy wynik; a otóż teorja nieograniczoności kształtów przez siebie jest wzięta wprawdzie z jestestw doświadczalnych ‚materjalnych; lecz materji nie potrzebuje; owszem — przeczy; więc stosuje się do wszelakiego jestestwa.

Ciekawi jesteśmy czy można ją zastosować do istnienia?. — Zależy od tego, co doświadczenie powie. — Jeżeli doświadczenie powie, że niema czegoś podobnego jak istnienie lub, że, chociaż jest, odgrywa rolę podmiotu, miary, wtedy bezprawnie rozciągniemy zasadę. Przeciwnie zaś, koniecznie będzie trzeba rozciągnąć jeśli w doświadczeniu znajdziemy istnienie i istnienie odgrywające rolę dokonywacza, sprawnika. — A co powiada *de facto* doświadczenie? — Na cokolwiek oko spojrzy, cokolwiek ucho słyszy, smak kosztuje, powonienie wącha, dotyk dotyka, to wszystko istnieje czyli ma istnienie lub jest istnieniem. Istnienie więc jest przedmiotem wglądu. Stwierdza je wszystko, co ma pięć zmysłów —człowiek i zwierzę, i nie może przeczyć w żaden sposób. Przeczenie równałoby się twierdzeniu. Co zaś nie ma zmysłów, ani przeczy, ani twierdzi, lecz pozwala się stwierdzić. Znajduje się więc istnienie w naturze rzeczy tak głęboko, tak *serdecznie* z jestestwami znitowane, iż każde z nich w tym tylko stopniu jest rzeczywistością natury, w którym stopniu posiada istnienie — *jest*. Skoro istnienie jest tak wewnętrzną rzeczywistością każdej rzeczy, umysł przez zmysły dosięgnąć je musi. A dalej, ująwszy tę rzeczywistość, umysł, wedle swojskiej, rodzimej ciekawości, postawi pytanie: czem istnienie jest, jaką odgrywa rolę w rzeczywistej rzeczy. Rozbierając tedy rzeczywistą rzecz, jak ciekawe dziecko lalkę, umysł widzi najpierw to, z czego dana rzecz powstaje (np. wosk) i co ową rzeczą jeszcze nie jest (np. świeca); dalej, to przez co dana rzecz jest sobą, mianowicie kształt (np. świecy). Postępuje

jeszcze dalej i pyta czy istnienie świecy jest tworzywem, czy kształtem świecy, czy składem z tworzywa i z kształtu, czy jeszcze czem innem. — Nie tworzywem ani kształtem — gdyż świecarz może mieć wosk i tworzydło bez istnienia świecy. Owszem, ma i świecę bez istnienia świecy. Powiadamy ma świecę, gdyż nim rozpocznie swą pracę musi wiedzieć, *co* będzie robił, żeby snadź wyrabiając świecę nie wyszedł mu z rąk kogut woskowy lub co innego jeszcze. A gdzie ta świeca-model nieistniejąca, a mimoto pozująca, znajduje się? — W umyśle artysty i zowie się ideałem. —Czy świeca-ideał a świeca-wynik jest tą samą świecą? — Tą samiuteńką, jeśli artysta jest tak zręczny jak Michał-Anioł. Tak jak świeca-wynik ma wosk i kształt, gdyż artysta bez wosku widzianego i kształtu widzianego nie może widzieć świecy czyli mieć świecę widzianą (to zn. ideał) — pozującą świecę. — Czego jeszcze brak tej świecy pozującej, żeby została świecą rzeczywistą? — Rzeczywistości odrębnej od artysty, bytowania uniezależnionego od bytowania artysty. — Co się składa na uniezależnienie świecy wykonanej? — *Wosk* jako to z czego artysta ją wykonuje (a co już przedistnieć musi, jeśli artysta nie stwarza, lecz tylko wytwarza). *Kształt* (co również przedistnieć musi, jeśli artysta nie jest artystą, ale tylko wykonawcą) jako to, w co wosk się wlewa i co wciska się w wosk. *Istnienie* jako to czem świeca będzie wynikiem lub dziełem sztuki, a nie sztuką dzieła w umyśle artysty istniejąca.

Ależ! nie widać potrzeby owego trzeciego elementu jako rzeczowo odrębnego od dwóch pierwszych! Przecież wosk czyli tworzywo świecy już istnieje, wystarczy więc wlać kształt. — Właśnie, ponieważ wosk już istnieje pod kształtem wosku, artysta przetwarzający wosk na świecę nie daje ani woskowi ani świecy istnienia, lecz, dając kształt świecy woskowi, sprawia, że tak, jak poprzednio wosk istniał pod kształtem tylko wosku, teraz istnieje i pod kształtem świecy — co się nazywa przetwarzaniem (tu przypadłościowe). Jeśli tworzywo w przetwarzaniu traci swój kształt, traci również istne istnienie; jeśli istotny kształt zachowuje, przybierając dodatkowy, zachowuje również istotne istnienie i dodaje przypadłościowe — ścisła zależność istnienia od kształtu. — A gdyby tworzywo nie miało żadnego kształtu?... .. Nie miałoby żadnego istnienia. — Więc kształt jest istnieniem. — Kształt nie jest istnieniem, ale istnienie jest rezultatem kształtu: — Można to w jakiś sposób widzieć? — Mataficzycznie czyli rozumowo — tak; fizycznie — nie. — Jak widzimy metafizycznie? — Rozumując — nie wyobrażając. Naprzykład odjeżdżając gdzieś daleko na 20 lat z przyjacielem, rzucacie w ziemię koło chaty zdrowy żołądź i mówicie sobie jeden do drugiego: kiedy powrócimy, spoczniemy na przyźbie w cieniu rozłożystego dęba. Za 20 lat wracając, z niepokojem serca powiadacie jeden do drugiego: czyż to też nasz dąb się udał (zwierzę mogło żołądź wyjąć z ziemi i zjeść lub inny wypadek stanąć na przeszkodzie rozwoju)?.....Nie mówicie: czyż to też nasz żołądź urósł na piękną lipę lub brzozę? O kształcie drzewa wcale nie wątpicie — o jego istnieniu wątpicie. Czyż o jakimś możliwym dębie wogóle gadacie? — Nie! o tym rzeczywistym któregoście zasadzili. Jego rzeczywistość-kształt jest dla was przedmiotem pewności, rzeczywistość-istnienie — problematem; chociaż bez istnienia nie będzie ani rzeczywistości-kształtu, bo co innego *odrębność*, a co innego *rozłączenie*. Następnie, każde jestestwo, nawet materjalne, znajduje się w Bogu; Bóg je doskonale umyśla w dokładnym swym zarysie; mimoto, Bóg je nie *widzi i widzieć* nie może, jedynie dlatego, że nie istnieje swojem stworzennem istnieniem, lecz Boskiem.

132.— Z tego, cośmy dotychczas powiedzieli, wynika, że istnienie jakąś rzeczywistością jest, że nie będąc ani tworzywem, ani tworzydłem, ani składem, odnosi się do całości rzeczy w stosunku dokonywacza wewnętrznego, co dokańcza rzecz, nie w porządku rzeczy czyli istoty (skoro ona tu już cała), lecz w swoim porządku tj. istnienia. Sprawia mianowicie, że rzecz ze siebie mogąca tylko istnieć, istnieje *de facto*. Nie mając istnienia, rzecz jest niczem rzeczy. Mając istnienie, rzecz rzeczywiście może istnieć, bo istnieje. I dlatego, że istniejąc, zachowuje swą możność czyli siebie (nie staje się istnieniem), niekoniecznie istnieje, może odistnieć. W razie gdyby nietylko istniała czyli wykonywała *swą możność istnienia*, przez dodany pierwiastek tj. istnienie, ale samem istnieniem była, wtedyby koniecznie istniała, to zn. nie mogłaby nieistnieć, a więc odistnieć — co jest niedorzecznością dla każdego stworzenia.

W każdym więc bycie stworzonym jest isnienie i coś innego. Skład ten tłumaczy jego zniszczalność albo unicestwialność. Samo istnienie, pozbawione pierwiastku możnościowego, a więc nie tej lub owej rzeczywistości, jeśli rzeczywiste, musiałoby zawierać wszelką rzeczywistość. To, co w sobie zawiera wszelką rzeczywistość, w tejże linji jest nieskończone. Więc jeśli dane istnienie nie jest nieskończone, tam prócz istnienia jest coś innego, co go kończy. Nie można więc niewidzieć stosowania się wspomnianej zasady ograniczania i do istnienia i to na pierwszem miejscu w porządku rzeczowym.

Rzeczywistość odrębną dokończającą rzeczywistość odrębną dokończalną nazywamy sprawnikiem rzeczywistym wogóle. Istnienie więc jest prawdziwym rzeczywistym sprawnikiem jak kształt. Powiadamy *jak kształt* nie zaś *tym samym, co kształt* (nie wyobrażaj tu sobie jakiejś obłudnej jednoznaczności, której niemasz), i to w podobnoznaczności wyrazu i rzeczy *sprawnika*, istnienie trzyma naczelne miejsce.

Z doświadczenia zaczęliśmy — prawda; lecz skończyliśmy na najwyższym szczycie metafizycznym bytu, drogą prawowitą przyczyny i wykluczenia.

42.°) *'Ograniczenie jest formalnie jeno brakiem, negacją spółoznaczającą rzeczywistość ograniczoną, jak klasyczny przykład dziury w murze dany przez Hegla wskazuje. Więc na ograniczenie istnienia nie potrzeba jakiejś rzeczywistości pozytywnej możnościowej."**

Odp. Mamy tu również klasyczny przykład jak daleko wyobraźnia może unieść rozum ubezwładniony przesądem w przestrzenne pola urojeń.

Rozróżniam poprzednik: ograniczenie jako takie, jest tylko negacją itd. — przyjmuję; przyczyna ograniczająca nie jest niczem jeno brakiem — przeczę.

**§2.—*Une première réponse à cette argumentation, d'allure impressionnante et rigoureuse, consiste à bien définir au préalable ce que l'on entend ici par limite. Pour nous, la limite dit formellement une déficience, une négation. Sans doute elle connote un sujet qu'elle affecte et on peut la dire réelle de la réalité même de l'être dont elle est la limite: tel le classique exemple de Hegel du trou dans un mur. Mais par elle-même et comme telle, elle n'est rien, absulement rien. En vertu de quel principe affirmera-t-on dès lors la nécessité d'assigner dans l'être limité une raison positive inrinsèque d'intelligibilité à sa limite en tant que telle? D'où la tirera-t-on, sinon du postulat qui est ici en question: "actus non limitatur nisi per potentiam realiter ab eo distinctam"?*

.....L'être est ce qu'il est sans plus; il n'est déficient que par comparaison avec une idée qui lui est extrinsèque, auquel l'esprit le compare et l'oppose. Cette comparaison, dans le cas de l'être créé, est d'ailleurs parfaitement objective, fondée qu'elle est sur la relation de dépendance de l'être contingent vis-à-vis de l'être nécessaire. Mais le terme de cette relation étant extrinsèque à l'être contingent et fini, en quoi la déficience qui résultera de cette comparaison impliquera-t-elle une composition réelle dans l'être déficient, un principe positif réellement distinct de ce qui est le principe même de la perfection de cet être, qui rende raison de cette déficience? Si l'on ne suppose pas comme évidente a priori la nécessité de ce principe positif, c'est-à-dire de la puissonce réelle, il suffira, pour expliquer la limite et la finitude de l'être, et donc la participation, de recourir à une composition de puissance et d'acte simplement fondée en raison. L'opposition de l'acte et de sa limite n'est en effet qu'une manière de concevoir l'être contingent, qui est donné tel et pas autre, dans sa relation avec l'être nécessaire; elle n'est qu'un point de vue pris sur l'être en tant qu'on l'oppose non pas à lui- méme, mais à un autre; elle n'est nullement imposée par l'être donné en tant qu'il est une réalité positive absolue. Nous nions donc catégoriquemement jusqu'à preuve du contraire, que l'opposition alléguée entre la positivité de l'acte et sa limite soit une opposition qui se présente à nous comme étant réelle et sous le même rapport, ainsi qu'il le faudrait pour qu'on en pût tirer une distinction réelle: l'acte est tel par lui-même et son infinitude n'est qu'une manière de le concevoir conséquente à une abstraction et à une comparaison. Nous nions par suite que la conclusion du raisonnement reproduit plus haut tienne comme conclusion générale et nécessaire". (Essai Crit. sur L'Hylem. str. 141).

Obj. Metafizyka jest wiedzą najwyższych przyczyn bytu, nie jakichś pustych negacyj, niebytów. Między bytami widzimy jeden nieskończony, a wszystkie inne skończone. Rozum ciska swoje naglące dlaczego. *Tu chodzi mu o przyczyny wewnętrzne bytu oczywiście (postępując za Suarezem Descoqs wciąż apeluje do przyczyny zewnętrznej, do Boga — "Deus ex maxina"; cecha pobożności podobna do żarliwej obrony Wiary przez Kanta. Pierworodną kwestją bytu przypadkowego nie jest jego przypadkowość ("contingence") zewnętrzna, lecz wewnętrzna; jeśli pierwsza niemożliwa, i druga taką będzie — ani Bóg zakolić kwadratu nie potrafi), ograniczenia w ograniczonem, nieograniczenia w nieograniczonem. "Pour nous, powiada Descoqs, la limite dit formellement une déficience, une négation". — A jużci! pour nous aussi! Toć nie trzeba wcale czarodziejskiej wiedzy, żeby stwierdzić, iż drzewo nie jest osłem pod drzewem stojącym, bo obwodowa kora drzewa nie obejmuje długich uszu osła, est en déficience d'oreilles de cet âne; albo, że jak w przykładzie "klasycznym", mur nie rozciąga się na przestrzeń dziury. Kwestja metafizyczna ograniczenia doskonałości jest wcale poważna, o wiele poważniejsza. Pytamy, dlaczego tu lub ówdzie dana pozytywna rzeczywistość lub doskonałość nie jest całą, lecz częściową (participata). Odpowiadamy — bo miara rzeczywista tyle tylko tej doskonałości przyjąć mogła, a nie więcej. Rozbij ściany miary, zawartość albo zupełnie zniknie albo stanie się bezmierną.*

Nie pozwól się wyprowadzić w pole przypadłością rozciągłości. Zresztą i ta z natury swej *dopasowana* być musi *do podmiotu* swego tkwienia. Całkiem serjo, i to co najmniej dziwne, Descoqs pojmuje granicę jako dziurę (Hegla). Co ta dziura miała w sobie osobliwszego— niewiadomo. Naszem zdaniem, nietylko ta, lecz wszelka dziura za gruba na granicę, która więcej dodaje, niż Descoqs sobie wyobraża (zob. dalej traktat o osobowości).

133.— Co dalej Descoqs powiada zwalczając różnych rozumowych myślicieli (powiedzielibyśmy chętnie *rozumność)* nie jest niczem innem jeno powiększonem bezładem opartym na wyżej przytoczonym. Sam autor zresztą uznaje. Oto jak odpowiada na pełne znaczenia słowa O. Valensin'a,* których oczywiście nie zrozumiał: "*Après ce que nous venons de dire* de la limite dans l'être et étant donnée l'impossibilité de traiter *l'esse* comme un acte univoque (widzieliśmy, że właśnie podobnoznaczność istnienia jako sprawnika w stosunku do kształtu, gwarantuje metafizyczne rozwiązanie niniejszej kwestji w przeciwstawieniu do fizycznego, zmysłowego, które przedkłada Descoqs i kompanja), la réponse à cette argumentation ne saurait faire difficulté (w istocie Descoqs ma odpowiedź na zawołanie i zgóry — toć przecież cecha *przesądu.* Gdyby chciał mieć więcej "trudności" i nie rzucił "un déluge de mots sur un désert d'idées", z pewnością, odpowiadając, cośby powiedział)". Chcesz słyszeć tę odpowiedź Descoqs'a? — Oto: "Les différences de l'être, en effet, sont formellement être" itd. — Co to jest ta odpowiedź? Mieszanina. Bierzemy byt "ut participium" czyli istnienie— on bierze byt jako rzeczownik czyli istotę. W ten sposób dyspytującego zaskoczy wieczność. Nie będziemy więc ścigać dalej naszego przeciwnika względem zasady. Każdy żak poradzi sobie z takiemi zarzutami jak na przykład:

43.°) *Powyższa zasada ograniczania sprawnika przez możność nie jest ogólną, analityczną; albowiem stosuje się tylko do kształtów bądźto przypadłościowych, bądźto istotnych materjalnych. W stosunku do kształtów czystych czyli aniołów "trzeba jej dać zupełnie*

---

* "*L'être ne peut être la raison de sa propre finitude, puisqu'il faudrait dire: un être est fini parce qu'il est être, et que cela reviendrait à considérer l'être comme essentiellement fini,* ce qui est absurde. *Mais si rien n'est fini parce qu'il est être,* c'est donc à raison d'autre chose, *et comme,* en dehors de l'être, *il n'y a que* le non-être, *il faut bien que l'être fini soit* indivisiblement *et* essentiellement composé de non-être *ou, comme on dit,* d'essence *et d'être. Si nous appelons "distinction réelle", par opposition à distinction logique" toute distinction objective, c'est-à-dire* qui s'impose à l'esprit, *on doit dire qu'il y a distinction réelle (entre l'être et sa limite),* car cela revient à dire que l'être n'est pas le non-être, *ce qui,* de toute evidence, *ne tient pas* à une manière de voir *(to zn. nie zależy od umysłu widzącego, lecz od rzeczy widzianej)".*

inne znaczenie, mianowicie, że takie kształty są ograniczone przez możność, ale jako możność do sprawnika istnościowego". Więc*

134.— Odp. przeczę poprzednik cały, nawet wspomnianą "potrzebę". Odczuwać może taką potrzebę ten, kto nie ma należytego pojęcia o podobnoznaczności wogóle, a sprawnika w szczególności. Sprawnik jest różnego porządku. W zasadzie ograniczania, sprawnik bierze się właśnie w stosunku do różnych a odpowiednich porządków. To, co jest w jednym porządku sprawnikiem, w innym będzie możnością. Tylko istnienie jest tak sprawnikiem, że nie jest i nie może być możnością w żadnym porządku; bo jest sprawnikiem w najwyższym porządku— samego bytu.

Istota anioła jest sprawnikiem czystym w porządku istotowym, tudzież nieograniczona. Lecz w porządku bytu, w którym istota anioła jest tylko możnością, ograniczenie istnienia anioła czyli sprawnika jest również konieczne — stąd liczność aniołów.

44-°) *"Zasada nie będzie miała wartości w sposób powszechny jeno pomijając naturę odrębności do ustawienia między dwoma wyrazami (możność i sprawnik), ta odrębność mogąc być rzeczową, rzeczniową albo czysto logiczną".***

Odp. Rozróżniam poprzednik: pomijanie wspomniane jest warunkiem zastosowania zasady powszechnego, to zn. rozciągającego się na byt rzeczowy i byt myślowy — przyjmuję; kiedy mowa jest o rzeczywistościach tylko — podrozróżniam: wtedy trzeba będzie pominąć naturę odrębności myślowej między dwoma wyrazami—przyjmuję; trzeba będzie pominąć naturę odrębności wyrazów zgoła i bez dodatku — jeszcze raz rozróżniam: to zn. nie ściągać tych wyrazów do pierwiastków szczegółowych—przyjmuję; to znaczy abstrahować od rzeczywistości ich odrębności — przeczę. Rzecz jasna jak na dłoni.

45-°) *"Ależ sprawnik jako taki mówi co innego. Pojęciem swem istotnem i swą własną naturą, równocześnie z doskonałością, on znaczy określenie, tj. doskonałość jako* taką *doskonałość: określenie substancjalne, przypadłościowe możności rzeczowej, która jest albo kształtem określonym przez siebie, jeśli chodzi o byt skończony, albo określeniem całkowitem i bytniem samego "esse, quod est maxime formale omnium" (1 P. q. 7 a. 1. c.), kształt najdoskonalszy ze wszystkich i który, z powodu tego określenia najwyższego, jest sprawnikiem czystym".****

135.— Odp. Z niewielką trudnością postrzeże myśliciel grę Descoqs'a na dwuznaczniku "określenie-obkreślenie" (determination). Wyraz *określenie* przeciwstawiamy czasem wyrazowi *niejasny, zawiły, beztreściowy* (wyrażającemu więc pewną niedoskonałość) i tak jest prawdą, co mówi Descoqs, że sprawnik oznacza z doskonałością — określenie. Lecz często też używamy wyrazu *określenie* w znaczeniu *ograniczenia, zakończenia* itd. (może wtedy dla uniknięcia nieporozumienia byłoby lepiej używać wyrazu mniej polskiego "obkreślenie") i wtedy te same słowa Descoqs'a zawierają fałsz w "najwyższym" stopniu, gdyż sprawnik czyli doskonałość nie może być swem przeczeniem czyli ograniczeniem lub obkreśleniem.

Powiedziałbyś, iż autorowi chodzi jedynie o to, żeby zawikłać, co jest jasne. Oto jak się rzeczy w sobie mają: Bóg jest sprawnikiem i czystym, bo jest określonym i nieobkreślonym; istnienie stworzenia jest sprawnikiem tylko (ale nie czystym), bo jest określone i obkreślone; kształt jest sprawnikiem albo możnością pod różnym względem, bo pod róż-

---

**"D'autre part, si les formes accidentelles en général et les formes substantielles qui actuent une matière vérifient bien la formule, les formes angéliques subsistantes* per se *ne la vérifient plus du tout: ou alors il faudra lui doner un sens tout autre, c'est à savoir que ces formes sont limitées non pas* PAR *une puissance, mais* EN TANT QUE *puissance à l'acte d'être. Or en vain essaiera-t-on jamais de réduire à l'unité ces deux sens absolument disparates et équivoques: tâche de Sisyphe, simplement illusoire". (Arch. de Phil. vol. V. Cah. I, str.* 119*).*

***Le principe ne vaudra de facon universelle que s'il prescinde de la nature de la distinction à mettre entre les deux termes, cette distinction, selon la valeur des termes, pouvant être réelle, de raison ou purement logique." (tamże).*

*** Tamże, str. 120.

nym względem jest określony i obkreślony albo niedokreślony; pojęcie bytu *jest nieokreślone, bo obkreślone liczną innością, a określa się w miarę znieobkreślania się — stąd* by *logiczny postępuje w przeciwnym kierunku do bytu rzeczowego czyli metafizycznego.*

Dalej, znowu stawia Descoqs na polu zasady ograniczenia sprawnika przez możność straszydła panteizmu albo rosminianizmu. Ale nie zlęknie się tu chyba sam autor i jemu podobni. Dalej jeszcze, szczególnie w dolnej uwadze, Descoqs znowu nie może zrozumieć w żaden sposób "bytu którym", że np. bieżący nawet w biegu nie jest biegiem, a jednak bez biegu nie będzie bieżącym na wieki (tak też istota istnieje czyli znajduje się w naturze rzeczy przez istnienie i bez istnienia tam nigdy nie będzie, lecz będąc w naturze rzeczy przez istnienie,* nie jest istnieniem, *ale* tylko istnieje *przez nie). — Nie rozumie.....Trudno! Nie trzeba brać się wtedy do tego.*

Pomijamy inne błędy jego (prawie w każdym wierszu), bo nawet cieniem swojem nie są korzystne dla prawdy, a zatrzymamy się aż na str. 125 (tamże), gdzie znów autor apeluje do św. Tomasza.

46°) *"Św. Tomasz nie ma zwyczaju zwać istnienie sprawnikiem, ale używa wyrazów o wiele więcej cieniowanych, które winne zastanowić. Dla niego* "esse comparatur *ad essentiam ut actus";albo, jak widziano w tekstach przytoczonych na początku tego paragrafu: est actualitas, perfecto perfectionum, forma formarum".*

Odp. Nie wywróć się myślicielu! Przypomnij sobie i trzymaj mocno słowo: w filozofji.....możliwe wszystko i więcej!

Ostatecznie jużci prawda. Akwinat "cieniuje" czyli stopniuje: "actualitas" wydaje mu się za mało na taki sprawnik, próbuje innego wyrazu "perfectio perfectionum"; jeszcze zamało, próbuje trzeciego "forma formarum" i innych..... no! i nie wiadomo czy ostatecznie dopiął zadowolenia. A *sprawnik* lub "actus"!? — Św. Tomasz "n'a pas coutume d'appeler *l'esse* un acte," powiada Descoqs. Na taką afirmację nie możemy odpowiedzieć, gdyż nie dał nam znać autor ile powtórzeń składa się na "une coutume", lecz — jeżeliby komu zwierzył się autor z tym sekretem, niech otworzy jakiekolwiekbądź dzieło Akwinata na jakiejkolwiekbądź stronie.**

136.— Ale dlaczego św. Tomasz używa w trak. de Anima wyrazu "comparari"?*** Nie jest to wyraz zmiejszający, "cieniujący", tak w sobie jak i w myśli jego? — Bynajmniej! W istocie sprawnik i możność zawsze z natury swej wzajemnie "comparantur". Całą swą własną istotą, całem tem, czem są, sprawnik i możność *odnoszą się* nawzajem. Powiedzieć więc, że dana możność np. istota odnosi się "comparatur' do danego sprawnika np. istnienia "ut potentia ad actum" i odwrotnie, znaczy tyle, co podkreślić najwierutniejszą naturę możności i sprawnika tej lub owej możności, tego lub owego sprawnika, np. istoty i istnienia.

Ostatkami nadziei operuje, kto do takich ucieka się dowodów lub potwierdzeń.

47-°) *"W takim razie, dwa byty, Bóg i stworzenie, są absolutnie rozbieżne, a pojęcie* esse, *co się im przyswaja pojęciowo spólnie, odpowiada w nich rzeczywistościom zupełnie różnym* przez siebie samych. *Istotnie, te cechy "wykluczający wszelką granicę" i "pomijający wszelką granicę" nie są dwoma różnicami określającemi wewnętrznie cechę* esse. *Gdyby tak było, należałoby powiedzieć, iż Byt Boski jest złożony i* esse *ściśle jednoznaczne: co jest absurdem".*****

To odpowiedź na twierdzenie: w Bogu *esse* wyklucza granicę "z mocy prawa i wypadku"; w stworzeniu *esse* włącza granicę z mocy wypadku, ale *ze siebie i z mocy prawa* pomija onąż.

---

* Tamże, str. 121.

** In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus; scilicet materiam, et formam, et ipsum esse. Cujus quidem principium est forma; nam materia ex hoc quod recipit formam participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum **sit ejus principium.**" (De Anima, Art. VI.).

*** Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat; unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse, **et comparari ad ipsum ut potentiam ad actum;** et ita, cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare. (De Anima. Art. VI). ?

**** Tamże, str. 126.

Odp. Ma się rozumieć, że te dwa byty, Bóg i stworzenie, są absolutnie (w ścisłem znaczeniu) rozbieżne — Bóg całkowicie nie stworzenie i odwrotnie. A pojęcie *esse* (przedmiotowo brane oczywiście — *istnienie* pojęte), co się im przyswaja pojęciowo spólnie, odpowiada w nich rzeczywistościom zgoła różnym, ale nie *przez siebie samych*. Nie wiemy podług jakiej logiki postępuje autor, my — wedle następującej: istnienie przypisane Bogu, odpowiadając rzeczywistości Boskiej istotnej tożsamościowo, odpowiada, w pojęciu naszem podobnoznacznem istnienia, rzeczywistości zgoła różnej *przez siebie samą*, ale materjalnie, nie formalnie, mianowicie, z powodu utożsamienia swego z istotą Boga, którą pojmujemy formalnie, jako podmiot istnienia Bożego, które rozumowaniem naszem wiemy otożsamione w rzeczy samej z istotą; istnienie zaś stworzenia, które również odpowiada pojęciu naszemu podobnoznacznemu istnienia, jest także i naprzemian inne od istnienia Bożego, lecz w swem odrębnianiu się od istnienia Bożego używa innego środka — już nie utożsamiania się ze swą istotą jak istnienie Boże ze swoją, ale przeciwnie — kojarzenia się rzeczowego w stosunku sprawnika do możności jak zdanie nasze dość wyraźnie zaznacza (masz tu dotykalne potwierdzenie naszych wyżej uwag: podobnoznaczność podobnoznaczności podobnoznaczna). Owszem, gdyby istnienie stworzeń dochodziło swej odrębności od istnienia Bożego tą samą drogą, co odrębne istnienie Boże swojej, zdaniem naszem, chybiłoby swego celu, albowiem utożsamiając się z istotą swoją, zostałoby istnieniem czystem i wsobistnem (w podmiocie swojem jako w sobie), a taki sprawnik czysty "actus purus" nie miałby czem się różnić od sprawnika czystego Bożego. Wtedy dopiero stałoby się to, co tak często Descoqs zarzuca teorji tomistycznej — pojęcie istnienia Bożego stałoby się jednoznacznem.

Dalej ciągnie Descoqs: "*istotnie, te cechy "wykluczający wszelką granicę" i "pomijający wszelką granicę" nie są dwoma różnicami określającemi wewnętrznie cechę* esse".

Niemało tu zamętu — cechy rzeczowe pomieszane z cechami myślowemi.

137.— Cecha "wykluczenia lub włączenia granicy" jest cechą rzeczową — samo istnienie w Bogu wyklucza, w stworzeniu włącza granicę (jak widzieliśmy wyżej). Cecha "pomijania granicy" jest cechą pojęciową, tak względem istnienia Bożego wykluczającego granicę, jak względem istnienia stworzennego włączającego (materjalnie nie formalnie) granicę (co do sposobu cechy pomijania, zob. rozdz. o podobnoznaczności).

Nic więc nikogo nie zmusza do następnej niedorzeczności wysłowienia: "Byt Boski jest złożony — *esse* ściśle jednoznaczne". Przeciwnie, rozróżnienie i sprecyzowanie powyższe poleca, raczej dyktuje następujące wypowiedzenie: Byt Boski pojedyńczy — byt stworzeń złożony — pojęcie istnienia (lub bytu) ściśle podobnoznaczne.

Nieco niżej autor powtarza to samo, co wyżej, więc już ma odpowiedź.

48.°) *Nastawanie*: "Ratione sui, *to* esse *służące za punkt wyjścia waszemu rozumowaniu, co to jest? Pomija ono wszelką granicę, czy wyklucza ono wszelką granicę? czy włącza ono formalnie jako* esse *(nie mówię jako nieskończone — uwaga autora) granicę? Węzeł całego sporu jest tam a nie gdzieindziej*".*

Lepiej zaraz zadośćuczynić temu pytaniu, jesteśmy bowiem "au coeur du sujet" (depuis longtemps desiré!....)

Odp. To *esse* jako pojęcie podobnoznaczne pomija "'toute limite" (chociaż *de facto*, więc w rzeczy, w Bogu wyklucza, w stworzeniu włącza "une limite" i dlatego jest podobnoznaczne). Zastosowane zaś do jednego podobnoznaczonego, mianowicie, do stworzenia, to *esse, włącza "une limite", ale nie "formellement" — tylko matériellement.*

Autor dodaje: "Or, que l'on s'arrête à l'un ou à l'autre membre de l'alternative, on ne pourra absolument rien conclure en faveur de la distinction réelle. C'est ce qu'il nous reste à montrer". — Jakikolwiek wybór nic nie pomoże rzeczowej odrębności, co autor obiecuje wykazać.

49.°) Esse *pomijające wszelką granicę — to pseudopojęcie, próżne wszelkiej zawartości, jest zaledwie w porządku pojęć tylko "secunda intentio".***

---

*Tamże, str. 127.

**"*1 L'esse prescindant de toute limite. — S'en tient-on à la première hypothèse et répondra-t-on que l'esse de l'être fini prescinde* ratione sui *de toute limite* force sera d'avouer

138.— Odp. Oto jakie ma pojęcie autor o pojęciu podobnoznacznem! a na pierwszem miejscu o pojęciu bytu! Z nieokreśloności tego pojęcia, z zawartości rzeczywiście zawartych, lecz nie wyraźnie wyrażonych, autor wnosi "le vide de toute réalité" tego pojęcia i robi niego funkcję logiczną "secunda intentio".

Uważamy, że nie byłoby na miejscu odpowiadać szczegółowo na takie elementarne braki, zwłaszcza, iż w rozdz. o podobnoznaczności to zagadnienie zostało obszernie rozebrane wyjaśnione. Niniejszy moment jest rzeczowy. Zobaczymy więc co nowego o samem istnieniu ograniczonem powie nam autor. Obiecał wykaz. Oto ten zapowiadany Achilles naszego przeciwnika.

50-°) *Esse* wyraża *bytowanie bytu "ens ut participium", sprawnik czysty, w którym bytowanie a doskonałość cała utożsamiają się i który ruguje ze siebie wszelką granicę pozytywnie. Taka zaś rzeczywistość nie może, pozostając sobą, być ograniczona ani przez siebie "cela va de soi", ani przez coś innego. Więc (dés lors)..... wszelkie ograniczenie tego pojęcia jest uniemożliwione.*

Odp. Zgadzamy się na większą Descoqs'a. Zgadzamy się na mniejszą. Zgadzamy się na wniosek!..... No! i co?..... nasza przegrana?..... Tak jest! przegraliśmy, jak przegrywa armja, do której obozu przechodzi armja nieprzyjacielska, składając broń. Przegrywa, nie mając z kim wojować.

Każdy z niewielką trudnością zauważy, że Descoqs udowadnia nasze twierdzenie w powyższym argumencie. *Esse*, "ens ut participium", sprawnik czysty itd.. ruguje ze siebie wszelką granicę i to pozytywnie, jeśli pozytywnie, faktycznie istnieje. To zawsze twierdziliśmy i jeśli trzeba, jeszcze raz twierdzimy i to wedle powyższej zasady ograniczania zaprzeczonej przez Descoqs'a.

Taka zaś rzeczywistość lub bytowalność czyli "ens ut participium", czyli sprawnik czysty, czyli "ipsum esse subsistens" itd. nie może być ograniczone ani przez siebie, co się rozumie przez się "cela va de soi". Co "va de soi?" — Zasada, którą poprzednio zbijał Descoqs, mianowicie (mniej względnym sposobem wyrazimy): "actus non limitatur per seipsum". Pocóż było tyle atramentu wylewać? Dalej ciągnie autor: "ani przez coś innego "ni par un autre". Tak jest! esse *w sobie istniejące, nieograniczone przez coś innego, jest nieograniczone przez coś innego. Zupełnie się zgadzamy, bo prawdziwość owego zdania gwarantuje sama zasada sprzeczności; tą samą zasadą jest gwarantowane co następuje: to "ipsum esse subsistens " jest "l'Esse divin pur et infini, immultiplicable et unique, personel et absolu".*

---

que cet esse comme tel se ramène à un concept incomplet dans sa ligne formelle, indéterminé, qui ne représente par soi aucune réalité strictement métaphysique. *Disons plus: ce pseudo-concept comme tel, pour autant qu'on l'opposera à l'essence, n'aura pas même la valeur d'une précision logique bien fondée, ce ne sera qu'une ébauche d'abstraction essentiellement imparfaite, qui exprimera d'une manière vague une actualité vide de tout contenu positif, de toute réalité répondant à de l'être au sens vrai du mot, bref, à peine dans l'ordre des concepts, une "secunda intentio". C'est un acte, soit; mais l'acte le plus impropre qui se puisse concevoir, j'allais dire le plus opposé à la notion d'acte, laquelle, de soi, implique perfection determinée, tant du moins que l'on ne confond pas* actus *et* in actu; *c'est un acte purement logique qui ne représente rien, comme toutes les notions indéterminées, indéfinies, mais à un titre bien plus vrai encore que toutes les autres, disant bien toute perfection dans quelque ligne que ce soit, mais perfection ni finie, ni infinie, et donc perfection in genere, l'existence ne dit par elle-même aucune perfection dans aucune ligne: cet acte en tant qu'il prescinde de toute limite, et d'autre part ne dit aucun contenu déterminé, aucune perfection positive, exprime le premier effort de l'intelligence pour traduire la réalité in actu, elle n'exprimera que l'actualité de l'être, concue à la manière d'une forme indéfinie de perfection qu'elle n'est pas; évidemment l'esse ainsi entendu ne dit pas où il s'arrêtera et de ce chef il est bien illimité, mais son illimitation est celle de son indétermination pure, celle de l'indéfini, du pur logique; ce n'est pas celle de la réalité". (tamże, str.* 127-128).

Tak samo prawdą jest, że: "wszelkie ograniczenie tego pojęcia (przedmiotu) czyli tego "Ipsum Esse Subsistens" jest niemożliwe".

39.— A teraz pytamy Descoqs'a, czy Bóg sam istnieje. Czy poza Nim znajduje się coś w rzeczywistości, *de facto*, o czem można powiedzieć, iż *jest* czyli *istnieje?!* Jeżeli powie, że nie— więcej nie mamy nic z nim do mówienia. Są pewne domy zarezerwowane dla sceptyków tego stopnia. Jeśli powie, że tak — pytamy dalej. czy *to* istnienie (a nie inne!), którem jakakolwiek z tych rzeczy istnieje jest ograniczone czy nieograniczone? Jeżeli nieograniczone — mamy znowu "l'Esse divin pur et *infini*, immultiplicable et *unique*, personel et absolu". Jeżeli ograniczone — pytamy dalej, czy niem faktycznie coś istnieje (jak *biegiem* coś bieży), czy faktycznie ono *sprawia*, że coś, dajmynato człowiek, *jest*, czy faktycznie ono stawia coś w naturze rzeczy (nondum quaerimus utrum sit id, *quod* vel *id que*, ulturm de facto actuet et actualizet seu ponat actuatum hic et nunc actualizatum ita ut sit aliquid subsistens vel subsistentia seu consistens vel consistentia.)? Jeżeli nie — znowu odsyłamy do domu, gdzie wyłącznem prawem dysputować mogą, czy istnienie danej rzeczy *sprawia*, iż ona istnieje, czy nie *sprawia* tegoż. Jeżeli powie autor tak — odpowiemy, iż nic innego nie rozumiemy pod słowem *sprawnik;* istnienie tedy jest sprawnikiem i ograniczonym. A że żaden sprawnik, absolutnie żaden, czyto kształt istotowy, czyto kształt istnościowy nie może być sobą czyli doskonałością i niesobą czyli swą granicą (pozytywną — przyczyną ograniczenia), przeto więc ograniczony sprawnik będzie ograniczony przez coś innego aniżeli przez siebie; a więc powyższą zasadę pod formą przyjętą przez Descoqs'a: "actus non limitatur per seip sum" możemy nieco inaczej sformułować: "actus non limitatur nisi per potentiam (tj. aliud) a se distinctam", innemi słowy: nic sobie wrogiem. Naszem zdaniem, tu a nieindziej trudność przeciwników: w pojmowaniu granicy ograniczającej. Żeby to była miedza dość szeroka, byłoby inaczej .....Widzisz jeszcze, że podobnoznaczność tego "esse" wymaga przycięcia różnic "ograniczone—nieograniczone". Skoro jedną przyczepisz, znika podobnoznaczność tego "esse". Czemu więc się dziwić tarapatom niniejszym naszego autora, który utkwił w opałach na podobnoznaczności?

Musimy jeszcze przyznać, że zanadto dziwnie (przynajmniej tak się nam wydaje) tłumaczy to zdanie autor: "esse ratione sui *illimitatum*". *Przedstawia sobie jakieś pierwoszcze istnienia, istnienie jeszcze niezdecydowane czy będzie "illimitatum" czyli Bogiem, czy "limitatum" czyli jakiemś stworzeniem. Niekiedy to pierwoszcze, ten niby wzór lub kształt platoniczny, bierze swą decyzję i przeobraża się w dwie zdecydowane rzeczy — w całość Boską i w całość różnych stworzeń. Całość Boska — to "actus purus"* ratione sui, *zdecydowanie i pozytywnie "infinitus", "illimitatus". Całość np. człowieka — to "actus limitatus"* ratione sui, *zdecydowanie i pozytywnie "finitus"; a tak pozytywnie i zdecydowanie "limitatus"* ratione sui, *że chcieć zrobić go* ratione sui *"illimitatus" — to zn. uczynić z niego "l'esse du Créateur" czyli "rendre impossible toute limitation de cette* même *notion".**

---

* *"2. L'ESSE positivement illimité. — Comment veut-on en effet qu'une réalité, fût-ce l'essence, limite ce qui exxclut de soi toute limite, c'est-à-dire pour parler en clair, l'infini? Si l'esse était un acte, au sens péripatéticien(!) du mot, il signifierait de lui-même, ou un certain degré d'être et donc une limite, ou la totalité de l'être en acte. Actus purus. L'infinité de l'albedo separata, quoi qu'on pense d'elle, est une infinité relative, secundum quid, dans une ligne déterminée, qui ne veut pas dire toute perfection, mais dit une perfection postive concue à la manière d'un type, dont la forme comme telle est exclusivement idéale, mais dont le contenu est parfaitment réalisable. Rien n'empêche par suite de concevoir la multiplication, ou si l'on veut la limitation réelle de la réalité répondant à ce type par une puissance quelconque.*

Mais l'esse ne saurait supporter un pareil traitement. L'esse en effet, considéré comme réalité illimitée au sens propre, exprime l'actualité de l'être, c'est-à-dire l'ens ut participium, selon tout ce que comporte cette notion; et donc l'actualité de toute perfection sans aucune limite, l'acte pur en qui actualité et perfection totale s'identifient. Par soi il dit l'illimitation positive et, bien loin de prescender de toute limite, ce qui n'en ferait au'um concept logique, il exclut *par lui-même toute limite. Or une telle réalité, en soi positivement illimitée dans*

140.— Gdyby te linje były pisane w poezji i w czasie Gnostyków, kiedyto przeróżne eony wyłaniały się jedne z drugich, ostatecznie każdyby zrozumiał o co chodzi; ale w metafizyce i dzisiaj!.....

No, nie! — Tak jak istnienie Boskie jest zdecydowanie i pozytywnie *nieskończone*, tak i istnienie stworzenia jest zdecydowane i pozytywnie *skończone*. W Bogu istnienie w rzeczowy sposób nieskończone, wyklucza kwestję "utrum ratione sui vel ratione alterius", bo takie pytanie tam nie ma sensu. Jakże można pomieścić w głowie takie pytanie: czy coś jest czemś czyli tem, czem jest na całej linji siebie, przez siebie "ratione sui", czy przez coś innego "ratione altrius"?..... Lecz w stworzeniu owo pytanie wcale rozumne, z powodu zauważonej granicy. Są dane istnienia stworzenne. Nie na całej linji tej rzeczni wyrażonej wyrazem *istnienie*, znajduje się dane stworzenie. Weź np. istnienie tego dęba. Chcesz już tak bardzo, żeby istnienie tego dęba a dąb było jedno i to samo? — Dobrze! Lecz poza istnieniem tego dęba czyli poza dębem, widzimy jeszcze istnienie buka. Czy buk też jest swojem istnieniem? — Tak jest, odpowiadają przeciwnicy. A czy buk jest dębem? .. Oczywiście nie. — To dziwne! Buk jest istnieniem, dąb jest istnieniem, lipa jest istnieniem, a buk nie jest dębem, ani lipą; dąb nie jest lipą ani bukiem! lipa nie jest bukiem ani dębem!— Mamy tylko wierzyć w tę drugą tajemnicę trójcy, czy rozum może ją zbadać? — Nasza teorja rzeczowej odrębności rozwiązuje ową tajemnicę, a rozwiązuje *cum ecrtitudine*. Mówi, że dąb istnieje, buk istnieje itd., ale dąb nie jest istnieniem, buk nie jest istnieniem itd. Dlaczego istnienie dęba nie rozciąga się na istnienie buku itd.? Dlaczego innemi słowy, istnienie *to* nie jest istnieniem tamtem? Przecież każdy wie, iż istnienie jest istnieniem. A otóż, chociaż istnienie jest istnieniem, istnienie dęba nie jest istnieniem buku. Czyż może istnienie nie być sobą na jakiejś części siebie bez części?! Stąd wnosimy, że nie istnienie dęba lub buku jako istnienie, nie istnienie *ratione sui* jest ograniczone (to zn. kończy się jedno, gdzie się zaczyna drugie, np. dęba kończy się tam, gdzie buku zaczyna się), lecz *ratione alterius*, mianowicie różnych podmiotów — dęba, buku itd. A że dąb nie jest bukiem, nie dlatego, że ja tak myślę, lecz ja tak myślę z prawdą, bo tak jest; tak też dąb i buk nie są istnieniem dęba i buka, nie dlatego, że ja tak myślę, lecz ja tak myślę prawdziwie, *bo tak jest* — rzeczowa odrębność.

Widzisz więc, że w stworzeniu kwestja dotycząca istnienia "utrum *ratione sui* vel *ratione alterius*" nie jest wcale bezsensowna. Lecz nie bądźmy dziećmi! Nie pojmujmy tego "ratione sui", jakby jakieś wahanie się istnienia względem skończoności lub nieskończoności. Każdemu bytowi odpowiada własne istnienie zdecydowane: *omne ens appetit suum esse* (wedle swej bierni lub miary). *Lecz umysł względem niego może być niezdecydowany.*

41-°) *"Jeżeli ona ("raison formelle"—rzecznia kształtna, kształt, sprawnik, doskonałość) jest nieskończona zgoła i bez dodatku, wtedy wszelkie ograniczenie staje się metafizycznie niemożliwe, nieskończoność pozytywna,* infinitas simpliciter, *wykluczając przez się wszelką granicę w swej rzeczni kształtnej. Taki zaś jest wypadek z istnieniem .....Niema więc co chcieć je ograniczyć i zrobić je podobnoznacznem, przyjęciem swem w daną istotę,*

---

la ligne de l'être (infini positivement, doit dire un thomiste), ne peut être limitée en restant elle-même, cela va de soi, ni par un autre. Car rien ne servirait d'exciper que l'esse dans ses diverses réalisations, est limité et diversifie par l'essence, comme l'est toute réalité quo. Ce qui est vrai de l'ens quo ordinaire, réalisable seulement en composition, de par sa nature même, et de ce chef toujours divers, ne peut pas être vrai d'une réalité qui ratione sui exclut positivement toute limite et par suite a la valeur d'un quod L'esse que l'essence devrait ici rèstreindre, serait une réalité qui de soi, en tant que telle, dirait l'actuation totale. Ce serait une réalité qui de soi, en tant que telle, dirait l'actuation totale. Ce serait l'Esse divin pur et infini, immultipliable et unique, personnel et absolu. D'après l'hypthèse thomiste, l'esse, ratione sui, comme réalité, ne dit pas, ne peut pas dire autre chose. Dès lors, vauloir exprimer, par une notion qui serait en fait REELLEMENT commune, à quelque titre que ce soit, l'esse du Créateur, c'est fatalement les identifier dans la même réalité une et indivisible qu'exprime de soi cette notion, c'est rendre impossible toute limitation de cette même *notion". (tamże, str.* 130-131).

1.— Odp. Jużeśmy odpowiedzieli, iż co jest nieskończone jest nieskończone i czyto "metafizycznie" czyto fizycznie skończonem być nie może. Lecz istnienie podobnoznaczne (przypisywane Bogu i stworzeniu) jest skończone i nieskończone, a raczej nie jest ni skończone ni nieskończone. Odsyłamy naszego autora do op. "de Ente et Essentia", gdzie go Anielski nauczy (może.....), że nawet taki jednoznacznik jak "człowiek" nie jest ni jednym ni licznym "secundum absolutam considerationem". Powtarzać tłumaczenia nie będziemy, szkoda czasu.

Przy końcu str. 133 *pod d) (tamże) Descoqs wiąże niniejszą kwestję odrębności z zagadką kryterjologiczną rzeczywistości powszechników. Znak niezrozumienia ni jednej ni drugiej. Niniejsze zagadnienie wiąże się przeciwnie bardzo ściśle z kwestją metafizyczną podobnoznaczności. A że ją autor źle rozwiązał — nie był należycie przygotowany do takiej kwestji jak istota i istnienie.*

W dodanem: "3. *Eclaircissement de la critique précédente par la considération de la forme*" *(atmże, str* 134-138) *autor rozpuszcza jeszcze już zbyt rozrobione swe poprzednie teorje. Korzystnie dla autora i z pożytkiem czytelników przepuścimy je.**

Wystarczy krótka wzmianka o innym dowódcy w obozie myślowej odrębności — O. J. M. Piccirelli. Napisał obszerną rozprawę obejmującą 403 *stron, lecz już przestarzałą, pod tytułem "Disquisitio Metaphysica, Theologica, Critica de distinctione Actuatam Inter Essentiam Exsitentiamque Creati Entis Intercedente Ac Praecipue De Mente Angelici Doctoris Circa Eandem Quaestionem". Wiele obiecywaliśmy sobie po tem dziele. Niestety! runęła nadzieja cała. Znaleźliśmy mniej metafizyki w tej metafizycznej rozprawie, aniżeli gdzieindziej. Zalicza się autor do kategorji Urráburu — Limburg — Felchlin — Noldin— Frick. Co zaś mówi, widzieliśmy już wszystko u Doscoqs'a i więcej. I prawda i dzieło i autor zyskują na puszczeniu w niepamięć owego zbioru legend.***

Uwaga: *Jak widzieliśmy wyżej często przeciwnicy, a zwłaszcza Descoqs, stawiają na miejsce rzeczowej odrębności między istotą a istnieniem, odrębność, którą po polsku nazwalibyśmy "myślowo - podstawową", a oni nazywają "rationis cum fundamento in re", J. L. Jansen C. SS. R. zaś "virtualis".*

**Jeżeliś jednak ciekaw, co tam się mówi, czytaj sztukę Fredry pod tytułem "Gwałtu co się dzieje!".*

W "Thomisme et Suarézisme" (Arch. de Phil. vol. Cah. IV. str. 153*) Descoqs pisze*: "*Le R. P. Boyer, dans* Gregorianum, *juin* 1926, *p.* 266-267, *m'invite, avec sa bonne grâce et sa courtoisie contumière. à considérer très attentivement parmi les preuves de la distinction réelle" cet argüment qu'on vient de lire et que je serais tenté selon lui, de dédaigner: "il est impossible" pour un être crée d'avoir l'existence dans sa définition, même quand il existe. Rien de ce qui entre dans la définition d'un être ne peut s'y trouver à titre contingent". — Je n'ai très certainement pas la même attitude révérentielle que le R. Père à l'égard de cet argument. Je nie en effet sans aucune vergoque (sic) que l'existence ne soit pas dans la définition de l'être créé". Mianowicie, O. Boyer S. J. grzecznie zaprasza Descoqs'a, żeby raczył zastanowić się, zgłębić siłę wykazawczą dowodów na korzyść rzeczowej odrębności a na pierwszem miejscu dowód z określenia rzeczy.*

Na to Descoqs: "nie mam tej samej postawy szacunkowej", "przeczę bezwstydnie". Widzisz do czego może doprowadzić uprzedzenie i namiętność, tam gdzie pogodne oko umysłowe winno strzelać samo czystem promieniem i oświecać co jest i jak jest. Żałujemy autora i serdecznie życzymy mu wschodu prawdy, rozproszenia ciemności błędu w tak ważnej zagadce jak zawartość pierwszego pojęcia naszego. Może mu w tem dopomoże "L'Ami du Clergé", z którym nasz nieustraszony rycerz począł potykać się w tych dniach.

** Komuż może przynieść korzyść np. taki "fenomen": "Mirabitur **fortasse** (?) quispiam, **cum** in D. Thoma **nihil sit prorsus, quod clare et evidenter** aut **tradat** aut **exigat** inter creati entis actualem **essentiam existentiamque distinctionem** formaliter realem (quid hoc?!...); **plura sint,** contra, quae **distinctionem illam** aut **non patientur,** aut **etiam repuant**: mirabitur, inquam, qui tieri potuerit, ut opinio illa, prae opposita, S. Doctori fuerit adscripta, et per sex integra saecula sin minus ab omnibus, a pluribus omnino ingenio et scientia praestantibus viris in eius operibus sic fuerit perlecta, ut absque ulla haesitatione opinio illa certissima Angelici mens esse diceretur. Quam admirationem ut disiiciamus, explicemusque factum illam ingenerans, ac **suus veritati locus constituatur (!),** praestat rem totam ab origine repetere, eiusque vices per temporum succesiones historicis declarare **documentis factisque** (!.....). (tamże , str. 399). Uwagi nawiasowe są nasze. Na tem poprzestaniemy. Ktoby sobie życzył towarzyszyć wywodom Piccirelli'ego, niech się wprzódy upewni o swej wytrwałości i niepodatności do mdlenia przy operacji chirurgicznej.

142.— *Zwięźle i szykownie udowadnia J. L. Jansen S. CC. R. przeciwko naszym przeciwnikom, iż istota rzeczowa i istnienie nie są częściami "władczemi" istoty istniejącej, chociaż nie chce się wyraźnie wypowiedzeć za rzeczową odrębnością.* Oto jego dwa argumenty w streszczeniu: 1° Pojęcie podstawy odrębności władczej jest koniecznie logicznie przed pojedyńczemi pojęciami członków odrębności. Pojęcie zaś istoty istniejącej nie idzie logicznie przed pojęciem rzeczowej istoty pomijającej istnienie (wedle wymogu odrębności władczej) i pojęciem istnienia samego. Więc pojęcie istoty istniejącej nie może być podstawą odrębności władczej, czyli istota i istnienie nie są częściami władczemi.*

Mniejszą tak udowadnia: to jest logicznie przed drugiem, do czego to drugie się sprowadza. Pojęcie zaś istoty osobnikowej i pojęcie jej istnienia, osobno brane nie mogą się sprowadzać do pojęcia istoty istniejącej; zarówno bowiem fałsz wypowiadasz: pojęcie istoty wyraża przedmiotowo istotę istniejącą. Więc stoi mniejsza.

*2° Pojęcia członków odrębności władczej nie mogą przeciwstawić się przeciwnie pozytywnie. Pojęcie zaś istoty rzeczowej i pojęcie jej istnienia pozytywnie przeciwstawiają się;gdyż się mają nawzajem jak możność i sprawnik. Więc między istotą osobnikową w linji rzeczowej i jej istnieniem nie może zachodzić odrębność władcza (lub myślowa podstatowa).***

Co myśleć o tych dowodach? Widzieliśmy, iż Descoqs nie przyznaje istnieniu rzeczni sprawnika, co Jansen w mniejszej 2go argumentu przypuszcza uznane.

Co się tyczy pierwszego argumentu, przeciwnicy dzisiejsi rzeczowej odrębności również przeczą mniejszą dowodu pierwszej mniejszej.

Musiałby dziś Jansen przeciągnąć walkę. Nie pójdziemy na udry z nikim na tym gruncie, gdyż, udowodniwszy rzeczową odrębność, wykluczyliśmy *ipso facto* wszelką tylko myślową, tak "rationis ratiocinantis" jak i "rationis ratiocinatae". Jednakowoż zauważymy, iż przeciwnicy rzeczowej odrębności, którzy przyjmują odrębność logiczną "cum fundamento in re", przyjmują tę odrębność logiczną z braku logiczności. W ich założeniu istota i istnienie są istnie bliskoznacznikami. Owszem, nietrudno przeciwnikom wytrącić z ręki broń "sprawności wykonawczej — sprawności oznaczonej" i zamknąć ich albo *we względność ontologiczną*, albo w *solipsyzm* Kanta lub w lustrzany *świat-ja* Fichtego.

143.— *Zakończymy tę sławną kwestję stanowiącą o życiu lub śmierci Metafizyki, całej Filozofji Teologji, górnolotnym rzutem oka O. Wébert'a na całość zagadnienia w sobie i perspektywie naszej władzy poznawczej: "Ta odrębność istoty i istnienia, tak droga tomizmowi autentycznemu, jest jednym z tych razów, gdzie znaczenie realistyczne jego metafizyki stwierdza się najwyraźniej. Ale tu nie chodzi o realizm grubiański, jeno zorjentowany do danych zmysłowych. Jestto realizm wytykający cały porządek urozumialny. Niektórzy, w swej chorobliwej wymyślności, albo w niezdolności wzniesienia się ponad układ logiczny, chcą widzieć w podobnej odrębności jeno spółjednoczenie pojęć. Ich dążności nominalistyczne lub idealistyczne znajdują zaspokojenie bez wielkich kosztów w uwzględnianiu jeno stosowalności czysto oderwanych. Jednakże rzeczywistość urozumialna ulega więcej niż jednej sposobowości, a gdy ścisły rozbiór domaga się rozróżnienia tych sposobowości — mniejsza o to wtedy, czy można sobie przedstawić — nie mówimy wyobrazić — intuicyjnie (względnie) wyniki rozbioru. To nie jest esencjalne i dobrą rzeczą jest wrócić do jednego z naszych pierwszych twierdzeń metodologicznych: iżby tylko dany wniosek narzucał się, nie jest niezbędne, by się rozbił w wykończoną jedność; wystarczy, aby się ukazał konieczny. Probierz konieczności przekładany nad probierz jasności jest tym, który nam pozwala postępować śród rzeczywistości skrytych, co filozofja jasnej idei zniosłaby bezwstydnie. Nie myślimy, żeby można powiedzieć, iż odrębność istoty i istnienia jest doścignła względowi umysłowemu. Nie inną jeno drogą ustalenia, że prócz Bytu nieskończonego i pojedyńczego, wszelka istota skończona musiała otrzymać swój byt,* doszliśmy do wniosku *metafizycznej złożoności z*

---

*Utrum eruditus Lector, cum forte ipsi patuerit virtualem distinctionem **pure logicam** seu rationis ratiocinantis, quam realem admittere velit ipsius sapientiae committimus. (Jahrbuch fur Phil.. und Spekul. Theol. XIII Jahrgang, Paderborn 1899, str. 41).

** Zob. tamże, str. 43-47.

istoty i istnienia, złożoności zniewalającej zgodę umysłu, ale której on łatwo może niewidzieć wprost jako zestawienie składników, którą nawet przezorniej jest nie starać się przedstawiać, aby uniknąć zarzutów — nie posądzonoby nas chętnie o przypisywanie tedy pewnego istnienia istocie i pewnej istoty istnieniu, aby je ująć względnie? To nam się nie wydaje niezbędne; wystarczy, by budowa skończonego bytu nie mogła szykować się inaczej.

Nie moglibyśmy tu podsunąć myśli ciekawego porównania między niniejszą sławną zagadką a ową niemniej sławną "przeduruchomienia fizycznego"? Między innemi trudnościami, nie jestto niemożliwość przedstawienia sobie nakładania się działalności Boskiej i wolności ludzkiej, co przyczyniło się do wynalezienia "Wiedzy Średniej" ze strony Boga i początkowania "przejścia do sprawności" ze strony człowieka? Nie powiadamy, iż one są przedstawione jakoby dwie przyczyny poruszające w przybocznych linjach przestrzeni — tak daleko, by dwie przyczyny poruszające w przybocznych linjach przestrzeni — tak daleko nie posuwamy się. Byłoby to może posądzaniem o wyobraźniowość wyśmienitych umysłów. Atoli któż nie widzi, że rozwiązanie tomistyczne nie troszczy się o przedstawienie tego zobopólnego nakładu, lecz uznaje się tylko, że poruszanie Boskie wykonuje się w sposób właściwy Bogu, ze wolność ludzka poczyna w sposób właściwy człowiekowi, i to równocześnie, ale każde w swoim porządku? Mniejsza o wgląd spotkania się dwóch działalności, jeżeli cała metafizyka duszy i cała metafizyka Boga zniewalają nas do uznania go, zostawiając każdej z nich swój tryb pierworodny.

Te rozwinięcia nie były bez wątpienia daremne w podmiocie, w którym, naszem zdaniem, chodzi raczej o sposób myślenia, aniżeli o wypowiedzenie się za odrębną tezą. Stosunek danego sposobu udzielonego bytu do istoty skończonej kryje się bezsprzecznie w pewnej ciemności; a z drugiej strony, prężne dostrajanie się umysłu do tych różnych sposobów bytowania wedle stopnia istoty, uspokaja niewątpliwie mniej niż ujęcie bytu jednoznacznego uwieszonego u każdej istoty, albo łatwe wytykanie paralogizmu, kiedy się twierdzi że mamy na myśli Ipsum esse *Boskie, które miałoby, niewiadomo jak, ubytniać wszelką istotę. Położenie czysto tomistyczne* jest najbardziej "trudne", ale to właśnie dlatego, że ono liczy się ze wszystkiemi danemi, *zależy od pojęć obszernie krytykowanych, oraz opanowuje się w końcu wysiłku zestawczego, który wymaga pewnej zręczności umysłowej. Podobna "trudność" ukazuje się wtedy jako probierz prawy każdemu, ktokolwiek umiał wznieść się na wysokość jego zrozumienia."**

Zdaje się więc, że to zagadnienie pozostanie przedmiotem sporów jeszcze na długie czasy, tak długo, jak wyobraźnia nie przestanie wchodzić w drogę rozumowi.

§ 2. — Porównanie Istoty i Istnienia.

144.— 1°) Porównując sam stosunek istoty do istnienia ze stosunkiem tworzywa do tworzydła postrzegamy zbieżność i rozbieżność (co można było przewidzieć z góry, gdyż podobnoznaczność możności i sprawnika jest sama podobnoznaczna). — Zbieżność: I) Kształt (lub tworzydło) zawdzięcza swe ograniczenie jeno tworzywu — tudzież istnienie istocie. II) Kształt bezpodmiotowy (bez podmiotu rzeczowo odrębnego) jest nieskończony w danym tylko porządku (stąd łaska Chrystusowa ze siebie czyli zgoła i bez dodatku nieskończona — skończona wyłącznie ze strony podmiotu czyli duszy Chr.)—istnienie bezpodmiotowe(utożsamiające się z istotą) jest bezwzględnie nieskończone. III) Tworzywo jest rzeczywistą przyczyną podmiotową tworzydła i rzeczowo odrębną—istota również względem istnienia. — Rozbieżność: Istota względem istnienia nie jest czystą możnością, lecz albo jest również sprawnikiem (pod innym względem) al-

*Tamże, str. 193-6.

bo **ma** sprawnik (tj. kształt) — tworzywo ze siebie jest czystą możnością i wypiera się istnienia. Te dwa wrogi potrzebują pośrednika — kształtu.

145.— 2°) Z porównania istoty i istnienia między sobą jaśnieje naczelnictwo, zwierzchność istnienia, gdyż, jak widzieliśmy, jest sprawnikiem wyłącznie: "Hoc quod dico **esse** est inter omnia perfectissimum; quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia..... Hoc quod dico **esse** est actualitas omnium actuum; et propter hoc est perfectio omnium perfectionum"* "Esse est actualitas omnium rerum, et **etiam ipsarum formarum.** Unde non comparatur ad alia sicut recipiens, sed magis sicut receptum ad recipiens".**

3°) Gdy chodzi o pierwszeństwo logiczne przypisywania istoty i istnienia gatunkom (i więc rodzajom) i osobnikom, należy powiedzieć, iż istota orzeka się na pierwszem miejscu o gatunku — na drugiem dopiero o osobniku. Przeciwnie postępuje istnienie. Powód jest następujący: istota danej rzeczy jest miarą określoną istnienia tejże rzeczy, pierwiastkiem gatunkującym tego istnienia, gatunkiem. Cóż może być bliższego, pierwszego względem czegoś niż ono samo?....Stąd istota myśli najpierw o sobie a następnie dopiero o **swojem**.....istnieniu.

Istnienie przeciwnie jest pierwiastkiem ubytniającym, urzeczywistniającym, stawiającym w naturze rzeczy ("extra causas") czyli uniezależniającym od przyczyn; przeto więc o swym pierwszorzędnym wyniku, o uniezależnionem jako takiem czyli o osobniku orzekać się będzie wpierw, a następnie o istocie zawsze z istnieniem złączonej.

146.— 4°) Przypominamy (z Kryterj.) swojskie cechy istoty: niezmienność, konieczność, wieczność, niepodzielność. Będąc tem "quo res in proprio genere vel specie collocatur", istota zmienić się nie może bez sprzeczności czyli wyjścia poza swój gatunek. Może więc być lub niebyć, ale nie może być taką lub inną.

Jest również nacechowana koniecznością nie względem istnienia, lecz względem siebie lub swoich istotowych pierwiastków, gdyż żadna rzecz nie jest obojętną względem siebie, to zn. nie może być niesobą lub niemieć tego wszystkiego z czego się składa. Stąd nie wytłómaczysz na wieki przypadkowości stworzenia i konieczności Stwórcy, jeśli umieścisz istnienie w istocie tożsamościowo wszędzie.

Istoty są zarówno wieczne, nie dodatnio, lecz ujemnie. To zn. nie mają przez co zacząć i na czem skończyć; prawdą było, jest i będzie, że np. "zwierzę rozumne" jest człowiekiem. Toteż, gdyby człowiek był swem istnieniem, jak zawsze jest człowiekiem, tak **zawsze byłby.** Nie rozum jeno słabowita wyobraźnia inaczej to sobie przedstawia.

Wkońcu, istoty są niepodzielne, to zn. nic od nich odjąć lub do nich dodać nie można, gdyż ostatni dodatek po dodaniu lub odjęciu stanowi istotę tę i taką. Nie możesz więc nic odjąć od tej jeszcze istoty (lub dodać).

---

*De Pot. q. VII. a. 2. ad 9.

**I. p. q. IV. a. 1. ad 3.

147.— Wszystkie te cechy cechują istotę tylko, bynajmniej nie byt. Mogą cechować i byt, lecz ten byt musi być wtedy istotą swoją, utożsamiony z nią jak Bóg. Stąd pierwiastek metafizyczny stanowiący Istotę Boską jest tożsamość istoty i istnienia. Stąd też, jak nie możesz tymsamym pierwiastkiem metafizycznym ustanowić dwóch istot metafizycznych, tak nie możesz podać tożsamości między istotą a istnieniem za pierwiastek metafizyczny, stanowiący ją, innej istocie poza Bogiem. Przyczem, jak tożsamość rzeczowa czyli "samo istnienie wsobistniejące" jest metafizycznym stanownikiem Natury Boskiej, tak nietożsamość czyli odrębność rzeczowa istoty i istnienia jest metafizycznym stanowikiem stworzoności stworzenia. W istocie, skoro zaświtała na stropie twego umysłu myśl "istnienia wsobistniejącego", myśl istnienia-podstaty a nie istnienia-przypadku (nie mówimy myśl "istnienia osobowego", gdyż istnienie lub istota Boża nie jest osobą jeszcze), umysł twój skończył pytać o rodowód, źródło, początek (czyto pytanie: dlaczego lub skąd istnienie istnieje?!), bo ma przedpytaniową odpowiedź, odpowiedź, skąd wszystkie pytania sensowne, odpowiedź, co bez kwestji kończy wszystkie kwestje.*

148.— Każde pytanie istotowe nie jest pytaniem. Jeżeli i istnościowe pytanie Boskie nie jest pytaniem, to dlatego, że owo pytanie istnościowe jest istotowe (istnienie=istocie). Jeśli przeciwnie, pytania istnościowe Stworzeń prawdziwie mają znaczenie i znajdują sensowną odpowiedź, to jedynie dlatego, że względem nich, co innego pytanie istotowe (bezsensowne) a co innego pytanie istnościowe (zupełnie sensowne), co pociąga za sobą odrębność rzeczową istoty a istnienia. Na pytanie istnościowe stworzenia ("skąd się wzięło"), odpowiedź jest następująca: z innego "ab alio". Ta **zinność** czyli wierutna odpowiedź, to istota stworzenia jako takiego czyli stworzenności,wedle jednomyślnego zdania myślicieli.Lecz ona dotyczy tylko istnienia stworzennego, gdyż i każde stworzenie jest sobą ze siebie. Więc równą niedorzecznością jest utożsamiać istnienie z istotą stworzenia, jak zesiebność z zinnością; to się równa jeszcze ubóstwianiu stworzenia.

Ze źródła tożsamości Boskiej płyną wszystkie pełnobytnie orzeczniki Boskie jak pojedyńczość, nieskończoność wieczność itd.; tak jak ze źródła "zinności" stworzonej toczą się niedostatkowe przynależności stworzenia jak złożoność, skończoność, początek itd.

Uwaga I: Czytający św. Tomasza musi pilnie zważać na podłożenie wyrazu "esse", gdyż Anielski Doktor używa go w potrójnem znaczeniu, jak zresztą sam nas o tem powiadamia w I Sent. D. 35. q. I. a. I. ad 1. mianowicie, w znaczeniu istoty, w znaczeniu istnienia i funkcji logicznej łącznika.

---

*Widzisz więc namacalnie, iż cecha zesiebności "aseitatis" nie może być metafizycznym stanownikiem istoty Boskiej ostatecznym, gdyż jest odpowiedzią na pytanie **od kogo** "a quo". Bóg tymczasem nie jest odpowiedzią na pytanie, lecz odpowiedzią przedpytaniową, podstawą wszechpytania. Nie pytanie odpowiedź, lecz tu odpowiedź pytanie wyprzedza. W sobie przed ze siebie. Toteż Bóg nie dał Mojżeszowi odpowiedzi: "Sum **a me**". W zesiebności umysł jeszcze się rusza, wszystkie przyczyny są Pierwszej wynikami, więc i Ona, gdyż przyczyną jest; **a że nie** z innej, gdyż ostatnia, więc **ze siebie.** Przeciwnie, na toż umysł zaspokojony, bez ruchu—w samym punkcie pytania otrzymuje odpowiedź (tj. więcej nie pyta); światło np. jest światłem. Mógłbyś pomyśleć o odpowiedzi ujemnej, jako **innej,** np. światło jest światłem bo (!) nie jest ciemnością; ale to nie myśl, lecz wyobrażenie. Światło także nie jest kamieniem tudzież krzemieniem, grudą, różą, lilją i t. d., musiałbyś przebiec drogę bez kresu (niepodobieństwo) i to bezskutecznie. jeślibyś nie spoczął w temże, skąd wyszedłeś i czem się cieszyłeś przed daremnym wybiegiem.

Uwaga II: Chociaż Arystoteles nie traktuje naszej kwestji "ex professo", jednakowoż wcale nie dwuznacznie daje nam poznać swoją opinję nietylko w miejscach przez nas przytoczonych, gdzie dość wyraźnie się wysławia, ale domyślnie we wszystkich swoich traktatach metafizycznych. Tak, że bez wahania twierdzić można, iż myśl jego metafizyczna w myśli przeciwnika rzeczowej odrębności przerodzona, skazana jest zgóry na smutny los niedonoska.

Rozdział V. — Możliwość czyli Możność Przedmiotowa.

Wstępujemy znowu na grunt, na którym wyobraźnia, lubiąca polować w tajemniczych borach, puszcza często samopas nagankę swych wyobrażeń. Wysiłek nadzorny rozumu tu również konieczny.

149.— **Zapoznania wstępne.** — W tym rozdziale będzie mowa nie tyle o bycie, ile o pewnym stanie bytu. Rozpoczynamy przez dane pospolitego zmysłu: mówimy często w naszej potocznej mowie o bycie, co jest i o bycie, którego niema. Czasem podziwiamy śpiew słowika, czasem tylko pragniemy. Braciszek kocha swą siostrę; który zaś nie ma prosi mamy, by mu kupiła. Słowik śpiewający i słowik upragniony, siostra kochana i siostra pożądana są pewnemi bytami, skoro są przedmiotem naszej myśli, mowy, pożądania. Atoli zachodzi pomiędzy niemi pewna różnica. Byt, który już jest, nazywamy **bytującym,** istniejącym, sprawionym, "ens actuale". Byt, którego istnienie nie on sam, lecz jego odpowiednia przyczyna jeszcze zawiera, zwiemy **możliwym** "possible"; jego stan—możliwością. Zatym, co stanowi różnicę między bytem sprawionym a możliwym, jest tylko istnienie już w wyniku albo jeszcze w przyczynie.* Wszelki więc byt, nawet możliwy, bierze się w stosunku do istnienia, wedle swego określenia "to co jest lub **być** może". A że mamy istnienia rzeczowe i tylko myślowe, stąd byty możliwe rzeczowe i tylko myślowe np. wyobrażona chimera, jakiś centaur. Niniejsza kwestja o możliwościach rzeczowych.**

150.— Ponieważ, jak widzieliśmy, możliwe bierze się w stosunku do istnienia, zależnie od tego, co chcesz podkreślić czy moc przyczyny wytwarzania go, czy zdolność wyniku bytowania swego, będziesz miał możliwe zewnętrzne lub możliwe wewnętrzne. Pałac stanie przez nasze ręce — oto możliwe zewnętrzne; piękny pałac stanie — możliwe wewnętrzne. Możliwe zewnętrzne jest przedmiotem działalności przyczyny. Możliwe wewnętrzne jest przedmiotem myśli, skąd nazwa możności albo możliwości **przedmiotowej** lub **logicznej.** A jak myśl idzie przed działaniem, tak możliwe wewnętrzne przed zewnętrznem. Jest to różnica tylko względu. Możliwe zewnętrzne spoziera na się w przyczynie sprawczej; możliwe wewnętrzne, pomijając ów wzgląd, w sobie się lustruje, toteż nieraz nazwane **bezwzględne.** Możliwość względna dzieli się na **metafizyczną, fizyczną** i **obyczajową** zależnie od te-

---

*Stąd dla Boga niema stanu możliwości. Również łatwo rozumiesz, iż możność podmiotowa, o której wyżej, a niniejsza nie zawsze się w jedno zlewają. Możność pod istnieniem przestaje być w możliwości np. anioł istniejący, tworzywo twoje.

** Nie mieszaj bytu czysto myślowego z bytem myślowo - rzeczowym jak rodzaj, gatunek i t. d. którego podstawa rzeczowa, kształt tylko myślowy. Nie zgadzamy się tu z J. Gredt'em piszącym: "Potest igitur aliquid a possibili reali deficere, a) quia conflatur notis quidem sociabilibus, sed non realibus". (Elem. Phil. vol. II. p. 95). Łacno się odpowiada: ditinguo—"sed non realibus" **quoad id-nego;** quoad modum-concedo. Non modus sed id possibile.

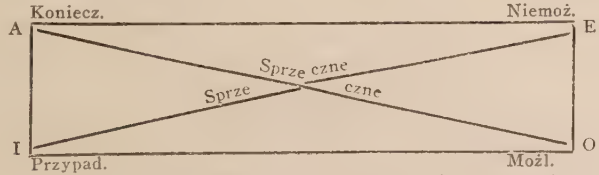
go, czy to, co się w niej znajduje. Bóg jedyny uskutecznić może czy też jakaś przyczyna podrzędna fizyczna, lecz tu dodajemy poddział: chcąc zaznaczyć, iż dany wynik nie jest ponad siły odpowiedniego działacza, powiadamy: to jest możliwe fizycznie; akcentując zaś łatwość, prowdopodobieństwo jego następczości wedle zwyczaju ludzkiego, powiadamy: to jest możliwe moralne.

W końcu napomkniemy tylko o innym jeszcze podziale możliwego zewnętrznego na **bezwzględne** (absolutum) i **porządkowe** (ordinatum). — Pierwsze bierze się w stosunku do Wszechmocy Boskiej, drugie — do Mądrości Boskiej. Cokolwiek się zgadza z orzecznikiem Boskiej Mądrości, zwiemy możliwem porządkowo; w razie niezgody — niemożliwem porządkowo np. unicestwienie anioła niemożliwe porządkowo, możliwe bezwzględnie.

Godzi się udokładnić pojęcie możliwego wewnętrznego (co nas tu przedewszystkiem zajmuje), gdyż pod tym względem bezład nawet w pojęciach wielu Neo-Scholastyków. Rozpoczniemy przez logikę.

151.— Cóż to jest możliwe? — «Ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο, ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον».* "Możliwem zowię to, przez co, w razie dopięcia sprawności, względem której mówi się w możliwości, nic się nie stanie niemożliwego". W tem określeniu Stagiryty znajdujemy wyraz ujemny "niemożliwe" (ἀδύνατον). Co to więc niemożliwe? «Ἀδύνατον μὲν οὗ τὸ ἐναντίον ἐξ ἀνάγκης ἀληθές» "Niemożliwe zaś, czego przeciwieństwo z konieczności prawdziwe." I tu Stagiryta przedstawia temu niemożliwemu możliwe pod cechą przymiotową prawdy «Τὸ δ' ἐναντίον τούτῳ (ἀδυνάτῳ), τὸ δυνατόν, ὅταν μὴ ἀναγκαῖον ᾖ τὸ ἐναντίον ψεῦδος εἶναι.» *** — "Temu (niemożliwemu) przeciwne — możliwe, którego niekoniecznie jego przeciwieństwo jest fałszywe". Poza tem możliwem Arystoteles wspomina (tamże), o przypadkowości uiszczonej i bliskiej uiszczenia, które również jako owo pierwsze zgoła możliwe wykluczają konieczność. Czem jest konieczność tedy? — Głównie: «Τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀναγκαῖόν φαμεν οὕτως ἔχειν.» **** — "Nie dopuszczając mieć się inaczej koniecznem mówimy tak się mieć".

Mamy więc cztery przeciwstawione pojęcia już dość dokładne: konieczne — niemożliwe, przypadkowe — możliwe. Pierwsze dwojaczki do drugich stoją w przeciwstawieniu wielości sposobowej; pierwsze między sobą jak i drugie między sobą przeciwstawiają się wzajem jakością sposobową (zob. Logikę). Krzyżując je, uzupełniamy przeciwstawność jak wykazuje graficznie następujący djagram:



Widzimy tu jasno, iż A (konieczność) sprzeciwia się E (niemożliwości), sprzecza się z O (możliwością), przeciwstawia się nadrzędnie podrzędnemu I (przypadkowości), przeto z kolei ma trzy przeciwstawienia E. O. I.

*Met. l. VIII. c. III. n. 6.
**Met. l. IV. c. XII. n. 8.
***Tamże.
****Tamże, c. V. n. 3.

152.— Powyższy djagram wykazuje, że konieczność i niemożliwość mają tę samą wielość sposobową, to zn., że i konieczność i niemożliwość nie dopuszcza mienia się inaczej czyli, że jedna i druga tak się mają **koniecznie.** Lecz gdy konieczność stawia coś **koniecznie,** to niemożliwość znosi toż **koniecznie** — jakość wyłącznie dotknięta. Z powodu nietkniętej wielości, w której się zlewają, używamy konieczności miasto niemożliwości i odwrotnie. Ta sama uwaga obchodzi możliwość w stosunku do przypadkowości. Lecz kiedy odnosimy konieczność do możliwości, niemożliwość do przypadkowości, postrzegamy sprzeczność czyli i wielość i jakość naruszoną. Wobec tego nie zgadzamy się na wyrazy wielu Neo-Scholastyków spajające możliwość z koniecznością.* Możliwość i konieczność, sprzeczne pojęcia, wypierają się wzajem. Możliwość może mieć konieczność jeno tożsamówności, przypuszczenia, tak np. mówimy: możliwość jest koniecznie możliwością! Odniesione do jednego i tego samego podmiotu, do istoty oderwanej, te dwie cechy niszczą swój podmiot, chyba, że go ocali **różność względów.** Nie wolno więc, naszem zdaniem, odnosić cechy konieczności i cechy możliwości do jednej i tej samej strony podmiotu, choćby takiego jak istota w stanie możliwości. W gruncie rzeczy, istota w sobie rozważana poza istnieniem albo jest pojedyńcza albo złożona. W pierwszym i wtórym wypadku nie znajdujemy w istocie nic, coby w niej obecnością swą obojętną cechowało ją znamieniem możliwości. Istota-kształt szczery odpowiada swej pojedyńczej doskonałości, nic więcej. Gdzie miejsce w takim sobku na obojętność, na możliwość? Jest sobą i to fatalnie. Czyż może coś być obojętne względem siebie!

Istota złożona ma wprawdzie dwa składniki, lecz żaden z nich nie spogląda obojętnie na drugiego przeto i na całość. Tworzywo **to** zmierza do tworzydła **takiego** nieubłaganie, a nie cokolwiek z czegokolwiek — nie spodziewaj się gruszek po wierzbie jak ewolucjoniści. Najdokładniej odmierzonemu tworzywu najdokładniej odmierzony kształt. Wobec czego ani tworzywo ani kształt nie **obojętnieje,** nie **może.** Nie więcej **może** całość utworzona z dwu konieczności. I tu więc niemasz miejsca na możliwość— Samo tylko «τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν».

153.— Ażeby więc uniekoniecznić, umożliwić istoty możliwe, koniecznie trzeba im coś dodać—stosunek do niesiebie, do istnienia. Poraz **pierwszy** zjawia się na ekranie umysłu twego idea możliwego, kiedy to, co pojąłeś obejmuje, tj. niejakie **oboje** ima; wtedy tylko masz **obo-jętne** czyli możliwe—to zn. **coś** w mocy **drugiego** zawarte. Jeżeli w czemś nie masz nic przed niem, ono

---

**Tak np. pisze Kard. Mercier: "Cette absence de contradiction (des properiétés essentielles du quartz) constitue* la nécessaire possibilité *du type (quartz). — "Ta nieobecność sprzeczności (istotnych właściwości kwarcu) stanowi* konieczną możliwość *typu (kwarcu)" (Metaph Gen., str. 43). Podobnie się wyraża J. Gredt:"Quia possibilitas seu possibilia constituuntur per ipsas rerum essentias, ideo sicut essentiae rerum, ita etiam* possibilitas est necessaria, *aeterna, immutabilis". (Elem. Phil. vol. II. scr. 96). Podobnież inni.*

tedy pierwsze choć z dwu, a bez drugiego nie obejmuje i konieczne. Tak tworzywo i tworzydło i co z nich. Coś innego, np. istnienie nieistnieniu zupełnie do twarzy przy objęciu. Istota—to ni istnienie ni nieistnienie, podoba się zarówno obojgu — istnieniu i nieistnieniu. W objęciach jednego patrzy na drugie: pod nieistnieniem zwraca się ku istnieniu—możliwość w ścisłem znaczeniu; pod istnieniem spogląda smutnie na nieistnienie — możliwość w luźnem znaczeniu czyli przypadkowość. Kiedy więc istota dojdzie do istnienia, nic «οὐθεν», ani istnieć ani nieistnieć dla niej - «ἔσται ἀδύνατον», czyli to «οὗ τὸ ἐναντίον ἐξ ἀνάγκης ἀληθές». Wynikłość ostateczna — istota możliwa jest taką ze względu na istnienie, którego niema, lecz mieć może, a nie z wewnętrznej zgody swych składników, które raczej stanowią jej konieczność powszechną bez względu na poszczególne umysły.*

Twierdzenie VII.—Chociaż różne możliwości nie cieszą się żadnem istnieniem rzeczowem ani całkowitem, ani zmniejszonem, atoli nie są ani niemożliwościami, ani niczem, ani też nie zależą od naszego umysłu.

Nim przystąpimy do roztrząsania podstawy możliwego, godzi się odrzucić wpierw bzdurstwa niektórych filozofów i śmiałości myśli.

154.— Arystoteles w swej Met.(l.VIII.c.III.)wspomina o megarejskiej szkole, w której utożsamiano możliwość z bytowaniem «ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι». Do tejże trzody należy spędzić fatalistów, panteistów, uniformistów, Hobbes'a, Spinozę, Robinet'a o sławnem zdaniu: "czysto możliwe jest niemożliwe"; Abelard również tuż zgrzeszył, jak świadczy św. Bernard.** Ci wszyscy utożsamiają możliwe z niczem.

Pitagoras, o którym również wspomina Arystoteles (tamże) i idealiści wogóle, podług swej teorji, podają możliwe za twór naszego umysłu.

Wręcz przeciwnie pobłądzili — przesadą, niektórzy Scholastycy, przypisując **istotowe istnienie** możliwemu (odrębne od istnienia istnościowego), jak np. Henryk Gandaweński. Duns Szkot, jako subtelny, zestrugał to istnienie istotowe do niejakiego "esse diminutum" — do **istnienia zmniejszonego.**

155.— Przeciwko tym wszystkim **twierdzimy, że:**

1° **Możliwości nie są niczem**—gdyż możliwe ujmujemy własną istotą i pojmujemy, iż może istnieć, a kiedy istnieje, od siebie nieistniejącego różni się tylko istnieniem, a od niczego własną rzeczywistością. Nic tymczasem ujmujemy jako zaprzeczenie, lukę wszelkiej rzeczywistości, a stąd

*Św. Augustyn tę prawdę po swojemu opisuje: "Quidquid corporis sensu tango, veluti est hoc coelum et terra haec, et quaecumque in eis alia corpora sentio, quamdiu futura sint nescio: septem autem et tria decem sunt et non solum nunc, sed etiam semper, neque ullo modo aliquando septem et tria non erunt decem. Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem, dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem." (De Lib. Arb. l. II. c. VIII). W innem miejscu św. Aug. pięknie odróżnia stronę prawdy przedmiotową od podmiotowej: "Veritatem quam non possis dicere vel tuam vel meam, vel cujuscumque hominis, sed omnibus incommutabilia vera (istoty) cernentibus, tamquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter: omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit?" (tamże, c. XII).

Należycie potemu osądzisz zdanie Kard. Mercier'a: "Lorsqu'il y a compatibilite entre les diverses notes d'une essence, nous disons que l'essence est intrinsequement possible.

Peu importe, d'ailleurs, que nous la jugions ou que nous ne la jugions point destinee a exister: sa **possibilite interne fait abstraction de tout rapport avec l'existence".** (Metaph. Gen. str. 34) — "Kiedy jest zgoda między różnemi cechami danej istoty, mówimy, że istota jest wnętrznie możliwa. Mniejsza o to zresztą, czy ją uważamy czy nie uważamy, przeznaczoną na istnienie: jej **możliwość wnętrzna pomija wszelki stosunek do istnienia."**

** "Ea solummodo Deus potest facere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit, non alio" (Św. Bern., de Errore Abael., n. 3).

istnieć niemogące i odróżniające się od innego nic przez przeciwstawianie się innemu bytowi.

2° **Możliwości nie są niemożliwościami**—gdyż możliwe, choć nie istnieje, istnieć zato może, jest więc przedmiotem jakiegoś pomysłu i jakiejś potęgi koniecznej lub wolnej. Tymczasem niemożliwe, nietylko nie istnieje, ale istnieć nie może, jak np. kółko kwadratowe; stąd nie jest przedmiotem pomysłu, ani więc żadnej potęgi.

3° **Możliwości nie są tworem naszego umysłu.** — Co w sobie nie zależy od danego umysłu nie jest jego tworem. A otóż 7+3 nie dlatego równa się 10, żeś ty tak pomyślał; ale przeciwnie, tyś tak pomyślał z prawdą, bo w sobie wpierw jest prawdą, iż 7+3=10. Zob. zdanie św. Augustyna wyżej. Nie umysł nasz potemu mierzy rzeczy, jak opinjował Pitagoras i z nim Idealiści, ale rzeczy (rzeczywiste czy możliwe) mierzą nasz umysł.

4° **Mimoto możliwe nie posiada żadnego istnienia istotowego.** — Jasnem jest, iż rzeczy możliwe jako takie nie posiadają jeszcze istnienia istnościowego, gdyż tem samem nie byłyby już możliwe tylko, ale uiszczone. Pozatem nie mają bytu istotowego w sobie, ponieważ ten byt lub istota w sobie bytująca byłaby albo utożsamiona z istnieniem (istnościowem), co znowu usuwa jej cechę możliwości, albo odrębna od istnienia (istnościowego), co znów jest sprzecznością, gdyż tem istnieniem istotowem istota z jednej strony byłaby w sobie, poza swemi przyczynami, nie potrzebowałaby czynu twórczego Stwórcy; z drugiej zaś strony, nie mając istnienia (istnościowego), musiałaby być stworzoną. W czem zresztą kończyłaby się twórczość? Twórczość nic nie przypuszcza — a tu masz już istotę niezależną. O wiele lepiej zorjentował się tu św. Tomasz: "Ex hoc ipso quod quidditati esse (istnościowe) tribuitur, non solum **esse** sed **ipsa quidditas** creari dicitur. Quia antequam esse (istnościowe) habeat **nihil** (nawet **siebie** w rzeczywistości) **est**, nisi forte **in intellectu creantis, ubi non est creatura** sed **creatrix essentia**".* Więc w sobie poza umysłem Artysty, rzecz możliwa jest czczem niczem tak istnienia istnościowego, jak i istotowego.

5° **Ani też istnienia zmniejszonego.** —W gruncie rzeczy, poza istotą używamy słowa **byt** albo w znaczeniu istnienia rzeczowego, albo w znaczeniu istnienia logicznego czyli łącznika między orzeczeniem i podmiotem. Istnienie rzeczowe nie może być zmniejszone, bo urzeczywistnia wszystko to czego sprawnikiem czyli istnieniem jest,albowiem bez istnienia najmniejsza cząstka czegoś w rzeczywistości nie istnieje. Zatym sprawnik w stosowalności dopisuje możności. Istnienie więc jako takie, szczery sprawnik, by **którym** jest zacienki, żeby go móc zheblować. A gdyby coś pod heblem pozawiórem pozostało.... stratowałyby je argumenty punktu poprzedniego. Pozostaje więc istnienie logiczne. Lecz tem istnieniem istnieją rzeczy tylko w umyśle, a nie w sobie; innemi słowy, takie istnienie jest czystą funkcją umysłu pojmującego coś, czyto realnego, czyto możliwego.

**De Pot. q. III a. V. ad 2. — Zob. również zarzut i odpowiedź 17-tą tamże art. I.*

Twierdzenie VIII.—Możliwosci wnętrzne nie zależą od Wszechmocy Bożej, ani też od Jego Woli.

56.— W średniowieczu Wilhelm Okam, mięszając możliwość wnętrzną z zewnętrzną, twierdził, iż możliwe ma się brać w stosunku do Wszechmocy Bożej; możliwe—co Bóg uczynić może.*

Kartezjusz myślał wielką oddać chwałę Bogu uzależniając wszystko od Jego woli. Chociaż nie rozumiem z jednej strony, jak Bóg mógłby zrobić "żeby dwa razy cztery nie było ośm", ponieważ z drugiej strony "rozumiem doskonale, że nic nie może istnieć w jakimkolwiek rodzaju bytu, coby nie zależało od Boga, i że On mógł łatwo urządzić tak niektóre rzeczy, żeby ludzie nie rozumieli, jak one mogłyby być inaczej niż są, byłoby to zupełnie przeciwko rozumowi powątpiewać o rzeczach przełatwo zrozumiałych..... Więc prawdy wieczne zależą.....tylko od woli Bożej."** Teza woluntaryzmu została odnowiona przez myśliciela lozańskiego K. Sekretana.***

Dowód 1ej części— możliwości wnętrzne nie zależą od wszechmocy Bożej:

1-° Bóg jest umysłem i więc umysłem działa. Właściwością umysłowego działacza jest pojąć wprzódy ideę swego dzieła, nim je siłą swą wykona (pomyśl np. o malarzu). Przeto dzieło wykonalne czyli możliwe musi stanąć wprzódy przed Bogiem jako Umysł, a nie jako Moc. Więc możliwe wnętrzne nie zależy od Wszechmocy Bożej, skoro wzór **już pozujący** przed umysłem Bożym, wszechmoc tylko wykonuje na zewnątrz. Wszakże bez istnienia swego własnego odrębnego od istnienia umysłu artysty, dane dzieło już dokładnie obrąbione w sobie przez umysł, pozostanie nadal ideą, jeśli mu siła wykonawcza przytrafionego istnienia odrębnego nie przytroczy (pomyśl o zręczności malarza). Więc choć dzieło czyli możliwe zależy również od wszechmocy Bożej w swem wykonaniu, nie zależy od tejże mocy.

Uwaga: Mówimy tu o Bogu wedle tęczy Jego w pryzmacie naszego umysłu, w której wyłącznie nam dostępny obecnie.

2-° Teorja, która nie tłómaczy swego przedmiotu, ma być odrzucona. A otóż teorja uzależniająca możliwe wnętrzne od wszechmocy Bożej nie wyjaśnia istoty możliwego wnętrznie. Więc słusznie ma być odrzucona.

Dowód mniejszej: Na pytanie, czy kółko kwadratowe jest możliwe, co odpowiesz?— Jeżeli wszechmoc Boża może je złożyć— to tak, w przeciwnym razie— nie. —A skąd się dowiem o tej możności wszechmocy? Chyba z samego możliwego.....! Bo wgląd bezpośredni w Bożą wszechmoc dla mnie niemożliwy (nie jestem ontologistą). Co zrobić? Szukać po zakątkach ziemi, czy gdzie nie znajdę wszechmocy Bożej wyrażonej w swym wyniku, w kółku kwadratowym?.... Widzisz więc, iż teorja twoja utożsamia możliwe z urzeczywistnionem, przynajmniej względem poznania, czyli nie tłumaczy możliwości i nie odrębnia jej od niemożliwości. A przecież ogół

**Są autorzy, jak Sylwester Maurus i inni nie dość ostrożni w swem wysłowieniu i sprzyjający w wyrazie okamizmowi.*

***Zob. Oeuvres de Descartes, éd. V. Cousin, t. II str.* 353.

****La Phil. de la liberté.*

ludzki wie napewno, iz nigdy nie zobaczy wiele rzeczy np. osła rozumnego drzewa mówiącego itd.* Zauważył Akwinat nader trafnie: "Ea vero qua contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, **qui non possunt habere possibilium rationem.**** A nie odwrotnie.

Dowód 2iej Części— możliwości wnętrzne nie zależą od woli Bożej

157.— 1-° Wszelka wola chcieć może jeno to, co jej umysł przedstawia, wedle zasady "nil volitum nisi praecognitum." Żeby móc przedstawić coś wol umysł musi to coś pojąć. To co się znajduje w umyśle pojmującym n jest niczem (gdyż ujmować nic, a nic nie ujmować to samo znaczy), lec czemś przedmiotowo rzeczowem w umyśle niebłądzącym. To przedmiotowo rzeczowe albo już jest albo być może (w przeciwnym razie—nic, niszcząc znów samo pojmowanie).W umyśle artysty jako takiego to przedmiotow rzeczowe w sobie tylko być może. Więc mamy już możliwe w umyśle prze wolą woli. Co dana władza znajduje gotowe—nie wyrabia. Więc wola Boż nie wytwarza możliwości, to zn. one od niej nie zależą

2-° Dalej napomkniemy tylko, iż bez Objawienia nie wiedzielibyśm nigdy, co jest możliwe, a co niemożliwe. Co na to zdrowy rozum?....

3-° Krom tego, chcielibyśmy, żeby nas Kartezjusz poinformował, cob się stało, gdyby tak woli Bożej zachciało się nie być wolą, albo gorzej jes cze —nie być wolą podczas woli?!..... Przypuszczalne owe fantasmagorj i wiele innych w łonie Bytu, najlepszy wydają sąd o woluntaryźmie.

Twierdzenie IX.—Umysł Najwyższego Artysty wykańcza wszelk możliwości na podstawie istoty Bożej.

158.— Przejrzeliśmy niepomyślne tłumaczenia źródła możliwości. Przystępu jemy do szczerego. Niestety! i tu przypada nam przebijać się przez najo żoną gąszcz opinij. Jedni, jak sławny Kard. Mercier, upatrują źródło możl wości w "przedmiotach oderwanych doświadczenia i rozebranych myśl

---

*Św. Tomasz przytacza to kółko błędne w summie., jeno zaczyna przez wszechmoc o którą n tam chodzi: "Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens quia potest omnia quae sunt possibilia su potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae; hoc enim non erit aliud quam dice quod Deus est omnipotens, quia **potest omnia, quae potest.** Relinquitur igitur quod Deus est omn potens quia potest mnia possibilia absolute (bez stosunku do wszechmocy,) quod est alter mod **dicendi possibile** (wnętrznie). " (I. p. q. XXV. a. III.).

**Tamże, nieco niżej.

Napotykamy w różnych podręcznikach taki argument: "Possibilitas non pendet a divina p tentia, si ita, destruitur divina omnipotentia. Ergo. — Probatur minor: Tunc id quod dicit impossibile ita diceretur, non quia obiective nihil reale est ac proinde fieri non potest, sed qu Deus id facere non potest; atqui ita destruitur divina omnipotentia. Ergo." (Gredt, Elem. Ph str. 97). To jedyny argument autora. Ten sam argument ma N. Russo, Hickey, Dupont, i inn oraz K. Dr. Wais powtarza go za nimi (Ont. str. 72). Wedle zdania naszego, jestto argument "pl aequo super praemissas extendens in conclusione voces." Powiadają: "gdyby wszechmoc Bo stanowiła ostateczną rację (przyczynę) wewnętrznej możliwości rzeczy, to naodwrót rzeczy we nętrznie niemożliwe byłyby takie dlatego, że ich Bóg uczynić nie może, czyli że ich urzeczywis nienie przewyższa Jego potęgę." — I cóż potem, pytamy?.....Więc wszechmoc Boża "ograniczo albo raczej usunięta?" —No, tak! odpowiedziałby żyjący Okam, wszechmoc "ograniczona" h "usunięta," jak chcecie, ale tylko względem tego coście w "odwrotnem" zdaniu zawarli, t. względem niemożliwości. Robicie z możliwości i niemożliwości jakiś jednomian algiebraiczn naprzeciw tego jednomianu stawiam drugi jednomian moc niemocną Boga. Lecz jeśli rozdzielic wasz jednomian na część dodatnią i ujemną, rozdzielę i ja mój jednomian; naprzeciw dodatnoś (możliwych rzeczy) postawię moc, naprzeciw ujemności (niemożliwych rzeczy) postawię niemo a jeśli zbierzecie w dodatności i ujemności **wszystkie** części odpowiednie, naprzeciw wszechmożl wości postawię wszechmoc Bożą, a naprzeciw wszechniemożliwości postawię wszechniemoc Boż

Napomknięci autorowie niepostrzeżenie wsadzili coś w niemożliwe i stąd z taką pewnoś "ograniczają" wszechmoc Bożą. O wiele głębiej znurtował siłę wynikliwości powyższych przesłan św. Tomasz i dlatego o wiele skromniejszy wniosek z nich wyciąga —nieoznaczenie wszechmoc Bożej (my odwrotnie, wedle wymogu kwestji, —nieoznaczenie istoty możliwości).

w porządku analitycznym," a w teorji, w której "Bóg, pierwowzór konieczny i wieczny bytów, byłby sam, w samym Sobie, przyczyną wystarczającą możliwości i ich właściwości" widzi drogę przyległą "logicznie do ontologizmu," a jej autorów składa w dziwną mozaikę "wzorowizmu platonicznego." Oto co pisze o tej teorji sławny dostojnik: "Podstawa ostateczna i sama wystarczająca możliwych rzeczy i ich cech może być jeno istota Boża. Tak się wyrażają nietylko Platonicy, Ontologiści; Malebranche, Gerdil; Rosminianie; nietylko Leibnitz, Wiktor Cousin, Balmes, ale prawie wszyscy filozofowie scholastyczni nowocześni: Kleutgen, Dupont, Schiffini, Lepidi, de Munnynck i t. d." Cudne zestawienie, nieprawdaż?.... ale zupełnie trafne, jeśli Kardynał udowodni swej tezy..... Zobaczymy.

Drudzy, jak Franzelin, Lehmen, Schiffini, Hontheim, Mendive, Urraburu, Donat,* uzależniają wytwór wykończony możliwości od istoty Bożej.

Wreszcie, wnikając głębiej w istotę możliwości, przeważająca liczba myślicieli uczy za św. Tomaszem, iż możliwość poraz pierwszy wyprawnie rzeczniowo ukazuje się w umyśle Bożym; w istocie zaś Bożej **fundamentalnie** tylko i, jeśli wolno tak się wyrazić, tworzywnie rzeczowo, surowicznie. W ów poczet wchodzą: Lesjusz**, Palmieri, Kard. Zigliara, Liberatore, De Maria, Remer, Lahousse, Vander Aa, Vallet, Hagemann-Endres, Pesch, K. Braig, J. Gredt, Limbourg, N. Russo, Delmas, Rickaby, Hickey.

159.— **Krytyka opinji Kard. Mercier'a.** —Sławny dostojnik, zdaniem naszem, w swej "prawdziwej tezie scholastycznej o fundamencie możliwości", nie dopisał głębokości istotnej kwestji, twierdząc, iż "przedmioty oderwane z doświadczalności i rozebrane myślą, są, w porządku rozbiorczym, rzeczną wystarczającą ostateczną możliwości i ich właściwości". Omówiwszy wzdłuż i wszerz swój przedmiot w przeciągu ośmiu stronic (40-48, tamże), tak ostatecznie wnioskuje: "Zakończmy tę pierwszą część naszego wykazu: Możliwości i ich znamiona znajdują wystażczające tłumaczenie **w rzeczach doświadczenia.** Umysł posiada moc pojmowania rzeczy oderwanie i zwijać się następnie na te wzory oderwane; ten rozbiór namysłowy wykrzesuje przed myślą stosunki powszechne, konieczne, przewyższające warunki szczegółowe przestrzeni i czasu, które stają się wtedy dla nas normami rzeczy i sądów.***

Wszystko pięknie i ładnie— wielkie kroki ale poza drogą! Sławny dostojnik traktuje w Metafizyce kwestję kryterjologiczną: skąd się biorą

---

*Za którymi poszedł Wais.

Oto jak autor się streszcza: "Itaque omnia possibilia continentur in essentia divina tamquam **in originali radice, et quasi exemplari, virtualitate radicali: in sapientia tamquam in exemplari **formali,** in quo etiam existunt obiective modo perfectissimo et illustrissimo: magis enim ibi fulgent, quam in suis naturis creatis." (De Perf. Div. l. V. c. II. n. 11. str. 64; wyd Paryż, 1922).

***"*Concluons cette premiére partie de la démonstration: Les possibles et leurs caractères trouvent une explication suffisante dans les choses d'expérience: L'intelligence a le pouvoir de concevoir les choses abstraitement, et de réfléchir ensuite sur ces types abstraits; cette analyse réflexive fait surgir devant la pensée des rapports universels, nécessaires, supérieurs aux conditions particulières de l'espace et du temps, qui deviennent alors, pour nous, les normes des choses et des jugements.*" *(Metaph. Gen. str. 48).*

w umyśle naszym pojęcia różnych rzeczy możliwych;* gdy prawdziw kwestja o możliwościach jest metafizyczna i rozwiązuje zagadkę podstaw możliwości **w sobie.**

160.— W samej rzeczy, istoty oderwane od doświadczalnych urzeczywistnie czyto mnogich czy jednorazowych jak np. księżyc, umysł nasz, tem samer że je pojmuje oderwane od warunków istnościowych, pojmuje je jako m gące przyjąć te warunki, co stanowi ich **możliwe urzeczywistnienie.** Prze możliwość dotyczy istnienia istot, a nie istoty jako takiej. Istota jako tak to konieczność. Nawet kiedy ta istota składa się z dwóch pierwiastków ja człowiek, zgodność między tymi dwoma składnikami, "sociabilitas not rum" nie stanowi możliwości, lecz konieczność —człowiek koniecznie je "zwierzęciem+rozumnem". **Nie możesz mieć** czego innego jeno człowie mając "zwierzę +rozumne." Jeśli niekiedy scholastycy nazywają tę "soci bilitas notarum" możliwością, to nie ze względu na stosunek wewnętrzn składników, lecz ze względu na ich urzeczywistnialność, na stosunek zew nętrzny do istnienia.

Jest więc prawdą, że mogę pytać, dlaczego jeden człowiek jest, któ jest, drugi zaś jest tylko możliwy, który jeszcze nie jest, ale nie mogę, j zauważył wedle Arystotelesa Kard. Mercier, pytać, dlaczego człowiek m jest człowiekiem, gdyż takie pytanie równa się niepytaniu. A że istoty czł wieka umysł zaczerpnął z doświadczenia, stąd nasz przeciwnik wniosku iż rzeczy same świata są fundamentem możliwości i, że nie potrzeba i n można szukać dalszej podstawy możliwości w Bogu. I tu się myli.

161.— Nie możemy wprawdzie pytać, dlaczego człowiek jest człowiekiem, t też kwestja metafizyczna o możliwościach nie jest takiem pytaniem. Umy nasz, zauważywszy, iż człowiek istniejący może nieistnieć, a człowiek n istniejący może istnieć, pyta: skąd to zespolenie konieczności z możliwoś i odwrotnie? I spostrzega następujący powód. Jedna jedyna istota (je jest!) jest wszechstronnie konieczna —Bóg. Pozatym wszystko przypa kowe. Zachodzi wtedy pytanie —skąd to zabarwienie wszelkich istot stw rzonych, gdyż każda istota sama ze siebie —konieczna. Nie może coś b czemś i równocześnie tym czemś niebyć. Owszem, konieczność pierwsza tak fatalnie pierwsza, że gdybyś pojął daną rzecz jako możliwą tylko, n pojąłbyś jej wcale. Przedstaw sobie np. człowieka, któryby **jeszcze nie b** (w swej istocie!) człowiekiem, to zn. człowieka jako człowieka tylko m żliwego! Niepodobieństwo. To co ujmujesz, koniecznie jest tem, co ujmuje Z drugiej strony, w świecie doświadczalnym "wszystko płynie," nawet cz wiek tam przecież się znajdujący. Cóż to mi za konieczność tedy?! Ws

---

**Jakoż J. Wébert zakrawa na podobne zboczenie w tem zdaniu: "Cette méditation sur fécondité divine (względem możliwości) peut bien nous pénétrer de respect, mais, il f le déclarer fermement, elle ne renferme aucun contenu précis (w Metaf. musimy zadowo się ogólnem pojęciem bytu i jego ogólnych właściwości i oznaczeń!). En tout cas, elle peut être dévelopée avec sécurité qu'une fois déterminée la nature de Dieu (odpowiadam "De Dieu" hypothétique, idéal, en tant qu'être nécessaire — d'accord: "de Dieu" r prouvé — nous le nions). ("Essai de Métaph. Thom. str. 151). Na szczęście, wykolejon możliwością, przypadkowość zwraca na drogę prostą.*

stkie więc nasze pojęcia przedmiotowe, z wyjątkiem jednego i to oderwawczego (pojęcie Boga), są to amalgamaty czyli mięszaniny konieczności z możliwością. Wszelka konieczność jako taka ruguje kwestję o sobie. Możliwość przeciwnie ma swą przyczynę. Podać przyczynę w rzeczy uprzyczynowionego jest zadaniem wiedzy o niem. Jeśli więc stworzenia są czemś, kwestja ich możliwości wewnętrznej jest kwestją, gdyż, jak widzieliśmy w poprzedniem zagadnieniu rzeczowej odrębności istoty i istnienia w stworzeniach, stosunek wewnętrzny zapadający między istotą stworzoną a istnieniem, nie jest stosunkiem tożsamości lecz odrębności (zważ mimochodem ścisłą łączność kwestyj metafizycznych). Od istnienia istota bierze nazwę bytu; od istnienia przyłączalnego —nazwę bytu możliwego. Jak więc różni się istnienie (wewnątrz każdej rzeczy) od istoty, tak również kwestja możliwości jest inną od kwestji: dlaczego istota istotą.

Oczywiście przypuszczamy tu możność podmiotową (istoty względem istnienia). Jeżeli dany podmiot jest złożony, składalność składników pod innym a innym względem będzie koniecznością i możliwością. Koniecznością w stosunku do trzeciego z nich wytworzonego. Możliwością — w stosunku do istnienia całości (tak jak całość zresztą).

Widzimy, więc, iż rzeczy podpadające pod doświadczenie są wszystkie (nie trzeba bynajmniej wyszukiwać, które to są w wyszczególnieniu, jak zdaje się przypuszczać Wébert; wystarczy ująć ogólnie ich odrębność od szczero-Koniecznego), pod znakiem zapytania. Przyczem nie potrafią odpowiedzieć sobie, położyć kropki po sobie. Coś innego zakończy ich słowo (jeśli ma znaczyć coś określonego!)

Innemi słowy, poszczególna przyczyna wystarczająca nie wystarcza. Tylko pełnia sobie wystarcza, a ta jedna bezwzględnie jeśli bytnia (zob. głęboką myśl Akwinata tu i ówdzie w jego dziełach). Wszelkie mnóstwo ostateczne *swe dlaczego w jedności wszechwzględnej znajduje, która sobie zawsze i pod każdym względem wyłącznie wystarcza. Co zaś sobie nie wystarcza pod pewnym względem bytu co wszystko przeszywa, nie wystarcza sobie pod nijakim innym. Najwspanialsza rzecz, jeśli nie* jest, *jest najwspanialszem zerem. Nawet siebie (pomijając jej istność)? — Owszem, nawet siebie pojętej, gdyż i tak jest cząstką doskonałości: część całości cząstką być musi. Jeszcze namacalny wykaz, iż żadna rzecz nie jest swojem źródłem, ani swej możliwości. Chociaż bowiem możemy wiedzieć, jak Kard. Mercier, wedle zasady "ab esse ad posse valet illatio", iż coś jest "de facto" możliwe, albo nawet, jeśli tak chcesz, "koniecznie - możliwe", nie trzymamy jeszcze ostatecznego dlaczego konieczno - możliwości, właśnie z powodu domieszek możliwości wypływającej z cząstkowości. Dopiero czysta konieczność wręczy nam wytrych do wszelakich "konieczno - możliwości". Przeto Bóg jest ostateczną podstawą i źródłem wszelkich możliwości, to zn., iż nasz dostojny przeciwnik pobłądził.*

Co zaś do straszydła (nieco naiwnego — musimy przyznać), którem Kard. Mercier straszy, mianowicie, Ontologizmu — odpowiadamy, iż tylko niepohamowana ciekawość chcąca pokryć całą Wszechmoc Boską wdrożyłaby myśliciela w uszczęśliwienie (!) przedwczesne. Nam wystarczy szukać podstawy ostatecznej możliwości *tego tylko, co pojmujemy (oraz* przeciwnie — niemożliwości, tego tylko, co pojmujemy jako niepojętliwe np. czworobocznego trójkąta).*

---

* Uwaga: wogóle myśliciele odpierają opinję Storchenau'a, jakoby w niedorzecznem przypuszczeniu nieistnienia Boga pozostała możliwość wnętrzna, a tylko możliwość zewnętrzna byłaby zniesiona (coś podobnego twierdzili Genuens i Wolff. Błąd ten pochodzi zapewne z tego, iż pojmowali różne istoty bezwzględnie). Lecz autor wspomnianej opinji niedostatecznie zbadał rzecznię możliwości (wnętrznej). Pozostał na pierwiastku połowicznym—konieczności, gdy trzeba było musowo, dołączyć do niego pierwiastek **umożliwiający** konieczność—odrębność tychże istot od istnienia, skąd cząstkowość, skąd niewystarczalność wsobna lub zinność lub **niekonieczność),** lub jeszcze nieukończowość, jakby rzecz, będąc u siebie, nie znajdowała się **w swym końcu,** a więc ani u siebie, lecz w mocy [stąd możliwość] swej pełni). Toteż, jesteśmy przekonani, że myśliciele z podobnem pojęciem połowicznem możliwości, nie dowiodą mu nigdy niedorzeczności, bez poprzedniego uzupełnienia swego pojęcia.

163.— Jeżeli Bóg jest ostatecznem źródłem możliwości, zachodzi dalsze pytanie: pod którym swym orzecznikiem? Chociaż bowiem w sobie Bóg jest najdoskonalszą Jednością, przecie rozpryskuje się w naszym umyśle na różnorodne właściwości. Potrąciliśmy już Wszechmoc i Wolność. Z pozostających oznaczeń; nietrudno zobaczyć—ubiegać się mogą o tę źródłowość jeno Istota i Umysł. Twierdzimy, że Istota Boska jest tylko podstawą rzeczową (materjalną) możliwości, a Umysł Boski— podstawą rzeczniową (formalis).

Dowód twierdzenia: Bóg jest Artystą wszechświata. Artysta nie tworzy kształtem naturalnym (taka twórczość stanowi ojcostwo), lecz sztuką, czyli ideą lub wzorem rzeczy odwzorowanej, przez umysł ujętym i ustawionym. Więc nie kształt naturalny Boski czyli istota jako taka jest wzorem możliwych rzeczy na wszechświecie, lecz umysł sztuką zapłodniony. Umysł Boski w swem zapłodnieniu zależy od przedmiotu swego pierwszorzędnego pojmowania, którym jest istota Boska z nim **rzeczowo** utożsamiona. Więc **rzeczową** podstawą jest natura Boska; rzeczniową zaś i kształtną — umysł kształtnie ją pojmujący i rozbierający na przeróżne naśladownictwa czyli sposobowości bytu lub możliwości.

Zrozumiesz dlaczego św. Tomasz odnosi wyróżnienie różnych rzeczy do Mądrości Boskiej, jako do ich pierwszego źródła, oraz często porównuje Boga do artysty.* Nasza więc teorja jest zgodna nietylko z duchem, ale i z wyrazem nauki Akwinata. Nie pozostawiają najmniejszej wątpliwości takie zdania jak następujące: "Dico ergo, quod Deus per **intellectum** omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum; **non** quidem **ut essentia sed ut** est **intellecta",** ale nie jedyne.**

164.— Udowodnimy teraz "iż możliwości nie są i nie mogą być wyświecone" w istocie Bożej: Istota jako taka jest kształtem naturalnym podług którego **jest** to, co tę istotę ma. Rozumiemy zaś, iż Bóg jest czemś i jednem jak każdy byt. Więc musimy zrozumieć również, że istota Jego jako taka jest jedna jedyna — kształt lub pierwiastek jego bytowania; i nie może być pierwiastkiem pochodzenia licznych rzeczy z Niego. Stworzenie odwzorowane na istocie Boskiej jako takiej (!) byłoby jedno i wyrównywające w doskonałości Bogu.

Może wprawdzie istota stać się pierwiastkiem odwzorowania, ale, ściśle mówiąc, nie pod swą rzecznią istoty, lecz idei—jednej ze strony istoty,***

---

*"Respondeo dicendum quod **Deus est prima causa exemplaris omnium rerum.** Ad cujus evidentiam considerandum est quod ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod **extra intuetur, sive** sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit .Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum quas supra diximus, quaest. 25, art. I, ideas, id est, formas exemplares in mente divina existentes. quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium". (I. p. q. 44, a. 3.).

** De Ver. q. III. a, II; warto przeczytać cały ten art.

*** "Et est quidem una omnium ex parte essentiae" (de Ver. q. III; a. 2.).

ale równocześnie licznej w spółzrozumieniu różnych do niej stosunków naśladowniczych stworzeń.* Wyłącznie w graniastosłupie umysłu znajdziesz przyczynę rozpromienienia się jednej idei ze strony istoty na "różne do niej stosunki" ze strony różnych stworzeń, gdyż umysł jest jedyną władzą rozbiorczą i mnożącą jedności czyli władzą stosunków wynalezionych lub wytworzonych przez siebie.**

Uwaga I: *Cóż tedy powiedzieć o tym argumencie K. Dr. Waisa: "Jedyna czynność ludzkiego rozumu (umysłu) wobec rzeczy możliwych polega na tem, że rozum poznaje wchodzące w ich skład cechy i tychże cech zdolność. Nie tworzy tedy ani cech, ani ich zgodności, tylko je odkrywa i przedstawia w sobie przez akt poznawczy. Innemi słowy, cechy i ich zgodność wyprzedzają czynność naszego poznania umysłowego. Więc nie dlatego rzeczy są możliwe, że je rozum ludzki poznaje jako możliwe, lecz przeciwnie dlatego je poznaje jako możliwe, że one już są takie. Atoli to samo należy powiedzieć także o rozumie (umyśle) Bożym, albowiem o istocie tego rozumu wnioskujemy (analogicznie) tylko na podstawie rozumu naszego" (dz. p. str. 75)? — Autor padł ofiarą pociesznego qui pro quo. Jesteśmy przekonani, że jego samodzielne rozumowanie byłoby dało lepsze skutki i postawiło autora po stronie prawdy. Tymczasem "przyłączając się do zdania pierwszego" (nam przeciwnego), pobłądził.*

5.— Porównanie jego między umysłem Boskim a ludzkim grzeszy pod wielu względami, a co najgorsze, właśnie pod tym względem, pod którym jeden ma być przykładem drugiego. Prawdą jest, iż doskonałości Boskie poznajemy w odciskach stworzennych (poznanie podobnoznaczne), atoli myśliciel ma się strzec człekokształtności czyli antropomorfizmu, oczyszczając doskonałości stworzenne z właściwych im niedoskonałości w odnoszeniu ich do Stwórcy. Jakoż umysł ludzki nie tworzy rzeczy możliwych ("ani cech, ani ich zgodności"), gdyż jest przez nie "mierzony", żeby służyć wyrazem Akwinata i Stagiryty. Nawet umysł artysty ludzkiego jako artysty nie wszystko w tworze swym tworzy; poszczególnych rysów swej sztuki zapożycza od arcydzieł natury, żeby nie wspominać o przedistnieniu tworzywa.

Wręcz przeciwnie ma się umysł Boski do rzeczy możliwych. Jest ich "miarą". O tyle one są możliwe, o ile on o nich pomyślał! To przecież znaczą wyrazy "miara", "mierzyć". Woda jest zawartością litrową, bo jest odmierzona litrem (w morzu nawet kropla wody jest morzem!). Otóż miara mierząca umysł Boski jest tylko istota Boska. To jest jego przedmiot kształtny zrozumiany przezeń i pierwszorzędny i dlatego umysł Boski nie tworzy istoty Boskiej, ale przypuszcza. Stąd też istota Boska, nie jest i nie może być pojętą jako możliwa i powtórzona (co bynajmniej nie szkodzi możności naszego umysłu względem niej). Jest jedna nawet w swem naśladownictwie jako istoty (czyż Pierwiastku a Słowa inna istota?!). Przyczem ułomkowe naśladownictwa, jeśli są, zawdzięczają swe odłamy nie istocie Boskiej jako takiej, (zawartość litrowa nie zawdzięcza morzu swej litrowości), ale władzy odrębiającej z pełni Boskiej poszczególne szczegóły przerozmaitych istot stworzennych. I o tworzywie tworzywnych istot Stwórca w zespole pomyśleć musiał — oto szczere pojęcie ścisłej *twórczości*. Gdyby, jak dobrze powiada Wais, umysł Boski odkrywał a nie tworzył rzeczy możliwe, tem samem uzależniłby się od nich (w tworzeniu), co się równa niedorzeczności.

Niebardzo rozumiemy powodu wzywania analogji w takim *argumencie. Przecież dobrze zrozumiana zasadnicza kwestja o podobnoznaczności byłaby już sama przez siebie dla autora zwrotnicą ku prawdzie i w niniejszej kwestji. Przypomnij sobie głęboką naukę św. Tomasza o przyczynach podobnoznacznych "de causis aequivocis".****

---

*"Sed pluralitas invenitur **ex parte diversarum** proportionum creaturarum ad ipsam." (tamże).
** Z korzyścią dla niniejszej kwestji przeczytasz trzy pierwsze "quaestiones" z trakt. "de Veritate."
*** Dalej jeszcze, również nie rozumiemy dobrze tego, co pisze przy końcu K. Dr. Wais: "Należy wszakże dodać, że jakkolwiek byty możliwe nie pochodzą, naszem zdaniem, co do swej racji zewnętrznej (?!) od rozumu (!) Bożego, to jednak istnieją w nim sposobem idealnym (to jest ich jedyne "aktualne" istnienie!), t. j. jako zewnętrzny (przedmiotowy?!..) przedmiot jego poznawania, a przed tem poznaniem nie mają istnienia "aktualnego" (więc są niczem możliwego istnienia "aktualnego" [autor bierze zapewne wyraz "aktualny" w zn. formalny] czyli swej możliwości,

166.— *Uwaga II*: Mówimy jednak, iż możliwości w istocie Bożej są zawarte szczytnie i możn (virtualiter et eminenter). — Co to znaczy? Że możliwe już dokładnie wyróżnione w s bie, tylko kryje się w istocie Boskiej, tak, że cała czynność umysłu Boskiego polegać będz na odkrywaniu jego, jak twierdzą przeciwnicy? — Bynajmniej! To znaczy tylko, że prz czynnością umysłu niemasz żadnego możliwego w sobie wykończonego. To znaczy, że w raz (niemożliwej!) rozłąki i zmarnienia umysłu Bożego, a pozostania istoty samej, nic n byłoby możliwe w sobie ;nie miałbyś nic, coby odpowiadało twemu pojęciu (również ni możliwemu) np. konia, drzewa, człowieka. Miałbyś tylko jedną Konieczność w sob *szczytną, możną* doskonałość, w której nożyczki umysłu Bożego, gdyby napowrót powstał miałyby w czem wyrzynać wykrawki rzeczy możliwych. Możliwości *szczytnie, możnie* zawar w istocie Bożej — to zn. *istnieje szczytna, można* połać przeróżnych wycinków rzeczy moż wych. Zresztą sam wyraz łaciński "participatio" albo nasz polski "uczestnictwo" wykła zawartą w sobie filozofję.

Uwaga III: *Dla łatwego uporania się z zarzutami nałóż jarzmo rozumu wyobraźni. R zum ci powie przeciw wyobraźni* po pierwsze, *iż w przypuszczeniu (niemożliwem) Boga n istniejącego niema nigdzie miejsca na możliwe. Atoli co innego to, co może być a pojęc jego.* Możesz pojąć *możliwe bez pojęcia równoczesnego Boga (gdyż możliwe ma su własny byt, przyczem i pojętliwość odrębną), ale możliwe nie może* być *bez bycia Boże (ponieważ bez Bycia całego niema bycia cząstkowego, bez cząstkowego niema tego,* może być), *oraz bez niego nie może wszechstronnie być pojętem.*

Po drugie, *że umysł Boży względem możliwości jest praktyczny, nie poglądowy; w nie przypuszcza istnienia swego przedmiotu, ale tworzy. I nie mów, że przed rozebraniem stoty przez umysł, istota już jest naśladowalna; nie naśladowalność bowiem istoty Bo stanowi możliwe, ale naśladowanie przedmiotowe, tak jak samo dzieło sztuki czyli wyr znajduje się w sobie nie przez naśladowalność, lecz naśladowanie. Ta możność w wyra "naśladowalność" sprawia właśnie, że możliwe nie jest jeszcze możliwem w istocie Bożej, bez kształtu możliwości (przez umysł przyczepialny); cokolwiek bowiem jest czemś wdzięcza to kształtowi, nie możności. Naśladowalność istoty Bożej w tem znaczeniu — dopiero* możliwialność *możliwości.*

Po trzecie, *umysł Boży nie odnosi się wprawdzie do rzeczy możliwych akuratnie ja przyczyna ich rzeczywistego istnienia, ale jednakowoż odnosi się do nich jako przyczy ich przedmiotowego istnienia. Oto porządek naturalny przyczynowości przymiotów Boży względem możliwości: istota-przyczyna fundamentalna;; umysł-przyczyna kształtna; wo przyczyna sprawcza. Stąd łatwo odeprzesz tego rodzaju pocisk przeciwnika: jeśli rzecz możliwą, bo Bóg ją pojmuje, będzie niemożliwą, bo jej Bóg nie pojmuje; fałszywy nast nik; więc i poprzednik. Odpowiesz mianowicie, brak następczości w przesłance więks Wistocie rozbierz raz jeszcze wytwarzanie się możliwości, a zobaczysz. Umysł Boży, pou dzieliśmy, wytwarza możliwości, spozierając na Konieczność i wyrzynając w jej poł wycinanki różnych naśladownictw. Niemożebna pojąć umysłu umyślającego bez prz miotu; umyślanie bowiem jest działaniem, a wszelki działacz działa przez kształt. Um bez przedmiotu pojmujemy jako czystą możność, a więc nie działający, nie umyślają potrzeba przedmiotu, zarodzi zapładniającej umysł, aby mógł rozwijać się, a rozwijając rozwijać. Ten przedmiot — to Konieczność czyli istota Boża (dlatego powiedzieliśmy wy iż bez konieczności nie można pojąć możliwości). Jak widzisz więc, możliwość jest ko cznością zmniejszoną (dlatego możemy pojmować różne konieczności czyste czyli bez mc wości, ale w danym porządku, przenosząc przymiot zmniejszenia na sam porządek, np. c wiek=zwierzę rozumne, zwierzę=żyjątko zmysłowe itd.).*

---

gdyż cokolwiek czemkolwiek jest, jest temże swą "aktualnością", tj. kształtem). Rozum mianow Boży widzi najdokładniej w istocie Bożej, zawierającej w sobie (przed widzeniem czy po?!) skonałość rzeczy możliwych wszystkie sposoby (istota przez siebie jest istotą bez żadnych sposo —sposoby są przyczynkiem), według których może ją naśladować stworzenie. W tem tedy zna niu można i trzeba powiedzieć, iż rozum Boży tworzy byty możliwe; daje im bowiem istni idealne czyli logiczne (czyli przedmiotowe czyli nierzeczowe czyli jedyne aktualne czyli **więc Bosko-istotowe,** gdyż Bosko-istotowe jest rzeczowe (ratione) przed przedmiotowem; a poza Bog przed stworzeniem—nic rzeczowo czyli istotowo aktualnie, **więc chyba tylko przedmiotowo a alnie.....)".** (str. 77).

Tymczasem, niemożliwe nie narusza tylko sposobu ale sam Byt. Przeciwstawia się i Bytowi i sposobowi jego (wyobraź sobie powyższy czworobok). Najpierw znosi byt, bo mówi to co nie jest. A następnie znosi konieczność bytową, a stawia konieczność niebytową: to, co nie jest i być nie może, to zn. to co koniecznie nie jest. Jeżeli jest zniesiona konieczność bytu i byt, umysł nie ma na co się nieść, gdyż jego przedmiotem jest byt. Umysł bez przedmiotu czyli kształtu jest czystą możnością, czyli bez myśli. Mamy więc przyczynę niemyśli umysłu. Tą przyczyną jest nie sama niemyśl *(jest bowiem przedmiotem tłumaczenia), nie* sam umysł *(jest bowiem możnością czyli pierwiastkiem myśli, a pierwiastek myśli nie może być pierwiastkiem niemyśli), ale* brak kształtu *lub przedmiotu, który jest zniesiony przez "niemożliwe" (co będąc czystym niebytem, w bycie miejsca nie ma a byt w niem). Zatym, nie niemyśl Boża jest przyczyną niemożliwego, ale raczej niemożliwe jest przyczyną niemyśli Bożej. To samo zauważył Akwinat względem mocy Bożej.**

Nie lękaj się, że powiadamy, iż przyczyną niemyśli Bożej jest niemożliwe, jakobyśmy Boga od czegoś uzależniali. Niemyśl Boża jest nie-Bogiem. Niemasz najmniejszego niebezpieczeństwa uzależnić nie-Boga od niebytu.**

Dopowiedzenie.—Byt myślowy.

167.— Nietylko prawdę mówimy, kiedy powiadamy, że coś jest, jeśli istotnie jest, ale nawet wtedy, kiedy twierdzimy, iż coś nie jest, jeśli wistocie nie jest. Z drugiej zaś strony prawda przypuszcza byt: "Verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri".*** Co to za byt, co nie istnieje, a jednak podziela prawdę?—jestto tak zwany byt myślowy co zaczyna i kończy swe istnienie z myślą "quod non est ens in rerum natura **accipitur** ut ens in ratione";**** byt logiczny bogacący naszą

---

*"Convenientius dicitur quod ea (impossibilia) **non possunt fieri** (lub intelligi), quam quod Deus ea non possit, facere (intellegere)." (1 p. q. 25. a. 3).

** "Niedość jasno wysłowia się J. Gredt w swej 'Nocie': Possibile formaliter non potest constitui nisi per esse (cognitum) extrinsecum, quia possibile formale (non fundamentale tantum) dicit determinationem (dicit enim determinatam, possibilitatem, determinatum modum essendi), quae possibili intrinseca esse nequit, cum determinatio omnis sit actus, possibile autem actum nullum in se includere possit". (Elem. Phil. vol. II. str. 99). "Determinatio" — wyznaczenie lub określenie zawiera w sobie raczej znaczenie kształtu, odgraniczenia, aniżeli sprawnika lub uiszczenia. Przez to samo, iż umysł Boży, ujmując istotę Bożą jako różnie naśladowalną, wytwarza różne naśladownictwa przedmiotowe. Te różne naśladownictwa (jakby wycinanki z istoty Bożej), nie istnieją wprawdzie w sobie, gdyż są tylko możliwościami, lecz w umyśle Bożym. Ale w umyśle Bożym one są "twórczą istotą" ("Quod factum est, in ipso vita erat"). Jeżeli to chce powiedzieć J. Gredt —prawdę mówi. Ale jak zrozumieć dane możliwe "formaliter" ustanowione przez istność zewnętrzną ("esse extrinsecum")?! Omianowanie (denominatio) zewnętrzne jeszcze ujdzie, ale ustawienie ("constitui")?!— Wszystko przecież, co się na daną rzecz składa, w niej być musi. Możliwe, widzieliśmy, składa się z cech swych istotowych i **stosunku** do istnienia w możności. Gdzie to istnienie jest? Tam gdzie istota jego —w umyśle Bożym. Tak to istnienie, jak i ta istota są przedmiotem spojrzenia Boskiego. Lecz spojrzenie Boskie stanowi element podmiotowy poglądającego i w Bogu jest konieczne. Dojrzane jest elementem przedmiotowym i niekoniecznem czyli możliwe. Umysł Boży, w tem co widzi, widzi wszystkie jego przynależności rzeczowe, któreby mieć miało, gdyby umysł praktyczny czyli umysł z dodatkiem woli (z przypuszczoną mocą), uiścił je na zewnątrz. Zatym istnienie jest widziane ["Tunc consideratur res ut est operabilis (czyli possibilis), quando in ipsa considerantur omnia quae ad ejus esse requiruntur simul." (De Ver. q. III. a. III).]. Bóg ma wiedzę wszystkiego, co jest, co nie jest lecz będzie, co nie jest i nie będzie, co nie jest i być nie może, "scientia enim ejus est causativa rerum. Ale gdy wiedza Jego jest czysto poglądowa na rzeczy, które nie są i nie będą, jest przeciwnie praktyczna względem rzeczy, które są lub będą, [zob. Akwinata, tamże], praktyczna więc istnie lub możnie ze strony przedmiotu. Możliwe może stanowić przedmiot wiedzy Bożej praktycznej oraz poglądowej prostej (uboczna dotyczy niemożliwości), z tą jednak różnicą, iż we wiedzy praktycznej istnienie możliwego występuje zakreślone na pewną istotę i pewną różnicę czasu, w poglądowej—na tylko istotę (zob. głębokiej metafizyki art. O. de la Taille'a "Sur Diverses classifications de la science divine", Recherches de Science Religieuse," Janvier - Fevrier, 1923); zawsze jednak w wewnętrznym stosunku do zewnętrznej istoty odpowiedniej jako możliwej, a nie **w zewnętrznym** stosunku do myślącego. Myśl już **jest** jak zawsze była; możliwe (w ścisłem znaczeniu) **nie jest** lecz będzie lub byłoby i dlatego jest możliwe. Mówimy "jest możliwe". To "jest" —to myśl (funkcja myślowa). Nie przez to "jest" możliwe jest możliwem. Bez myśli niemasz możliwego. Lecz w myśli możliwe nie jest myślą. Stań przed zwierciadłem na postać i kształt twój dokładnie zakrojonem —zobaczysz siebie— lustra wcale nie. Tak samo umysł Boży nie wtrąca w możliwe swej myśli tu i teraz myślącej. Jeżeli jakieś zewnętrzne omianowanie z tej czynnej myśli możliwe przyjąć może—to omianowanie "być pomyślonem": ale "być pomyślonem," a być możliwem —to są dwa być. Dwa (z przypuszczenia) umysły Boże to samo myślące będą zawsze miały dwie myśli —atoli mogą wytworzyć jedno tylko możliwe.

*** I. p. q. XVI. a. 3.

**** Ia. 2ae. q. VIII. a. I. ad 3.

wiedzę w jasność i wyraźność i bez którego nawet w mowie potocznej z trudnością potrafilibyśmy powiedzieć cokolwiek o czemkolwiek. Moralna często się nim posługuje zwłaszcza w rozdz. bliższej reguły obyczajów. Różni się byt myślowy od nicości tem, że **nic** pojmujemy jako niebyt czegoś lub wszystkiego; byt zaś myślowy, choć nie istnieje, pojmujemy na sposób bytu.

Różni się od możliwego przez to, że możliwe nie jest w naturze rzeczy, ale być może; byt myślowy, w ścisłem znaczeniu, nie jest i być nie może w rzeczywistości. Jednakowoż pod względem nieistności możliwe i byt myślowy zlewają się w jedno: "per quem etiam modum (bytu myślowego) futura, prout apprehenduntur, sunt entia".*

Wszystko więc, co nie jest, a jest ujęte jako byt jest bytem myślowym. **Każdy** przeto byt myślowy ma jakąś podstawę w rzeczy, gdyż bez żadnej podstawy w rzeczy nic nie da się ująć — nie ująłbyś ślepości, gdyby nie było ślepego;; nie ująłbyś bezoczu, gdyby nie było np. kamienia nie mającego oczu; nie ująłbyś **zmysłowości** jako **rodzaju,** gdyby nie było **człowieka.**

168.— Przyczem rozróżniamy potrójny byt myślowy: *znoszący* (negatywny), *pozbawczy* (prywatywny), *stosunkowy* (relatywny). Dwa pierwsze są ujemne — trzeci dodatni. Wistocie, pierwszy czyli *znoszący* ujmuje coś w rzeczy bez podkreślenia tego, co przynależy do podmiotu, np. kamień nie ma oczu; drugi, ujmuje podkreślając wymóg podmiotu, np. człowiek ślepy; trzeci *ustawia* stosunek czyli *byt do* między dwoma rzeczami, które nie są dwoma *rzeczowo.* Jedyny więc byt myślowy dodatni możliwy — to stosunek. Stosunek, z własnej natury swej, pomija swą rzeczowość lub nierzeczowość, gdyż w rzeczni swej lub treści lub znaczeniu zawiera tylko *odniosłość* czyli coś *od—do. Byt w* jest tylko jego podstawą, jakoby tworzywem. Zależnie więc od odrębnej rzeczowości lub nierzeczowości tej podstawy, odniosłość, co ze siebie ma się obojętnie do jednego i drugiego, będzie rzeczową lub tylko myślową.

Tutaj również stosuje się uwaga powyższa omianowania, mianowicie, bytu myślowego nie ustanawia kształt jemu zewnętrzny w umyśle tkwiący, ale kształt wewnętrzny tj. bytność przedmiotowa *ujęta* jakoby rzeczowa. *Albowiem, choć byt myślowy powstaje po raz pierwszy z pierwszą chwilą myśli, wszakże pierwszy upływ myśli płynie ku przedmiotowi, choćby tylko myślą wytworzonego, a dopiero myśl zwrotna (więc druga z rzędu) podkreślić może owego przedmiotu czystą myślowość (wspomnij wrzącą walkę naokoło powszechników — dowód faktu nadto wymowny).*

Rozumie się nietrudno, iż wyłącznie ta władza poznawcza wytworzyć może byt myślowy, której dane jest przeczyć, pozbawiać, stosunkować, to zn. tylko umysł. Wszystkie inne, ponieważ tylko świadczą, a nie sądzą, przedstawiają zawsze byty rzeczowe mniej więcej ładnie. Odróżnij pilnie tedy byt myślowy od urojenia.

---

*1a - 2ae. q. VIII. a. I. ad 3.

CZĘŚĆ II

WYNIOSŁE OZNACZENIA BYTU.

ROZDZIAŁ I.

Właściwości Bytu Wogóle.

169.— Wydaje się niepodobieństwem mówić o właściwościach bytu, skoro, jak widzieliśmy, byt w swej przepowłóczystości przewleka się na nieskończone różniczki rzeczywistości i je przeszywa wszystkie. Atoli tak są one konieczne, że od ich ustawienia lub zniesienia zawisła nietylko jasność i wyraźność, ale samo życie lub śmierć wiedzy. Przedewszystkiem więc godzi się ustalić teren naszych obrotów. Jakie znaczenie zawiera **właściwość?** Stagiryta tak ją opisuje: «Ἴδιον δ' ἐστιν ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ' ὑπάρχει καὶ ἀντιγορεῖται τοῦ πράγματος'» * —"właściwością jest to, co nie wyraża istoty, przecie jednej wyłącznie przyobecne i z rzeczą zamienne". Właściwość więc ma zadośćuczynić następującym warunkom: 1° Nie ma oznaczać samej rzeczy (jej istoty), stąd wszystkie bliskoznaczniki czyli synonimy są wykluczone z treści właściwości. 2° Ma się znaleźć w rzeczy, której właściwością jest i w niej tylko. Zatym musi towarzyszyć rzeczy po całej linji swej przewlekłości. A więc właściwość pojęcia wyniosłego jak byt, będzie i ona wyniosła,** to zn. we wszelkiej rzeczywistości zawarta — przez żadną z nich wyłącznie nieobjęta. 3° Stąd trzeci warunek — zamienność. Jeśli bowiem nie wyraża samej rzeczy, a jednak przeciąga się po całej linji swej rzeczy, wtedy można postawić właściwość rzeczy za rzecz samą na całej jej linji.

Za św. Tomaszem nie rozpoznajemy właściwości wyniosłych bytu-pojęcia a bytu rzeczy. Te same bowiem ich wymogi w jednym i drugim. Różnica wyłącznie w sposobie ich uiszczenia — w pierwszym uiszczają się drogą pomijania wszelkich różnic; w drugim zaś drogą włączania ich w jedność.

Stąd też łatwo się rozumie, iż nie może być kwestji o rzeczowej odrębności tychże właściwości, bądźto od samej rzeczy, bądźto wzajemnej między sobą, jakoż Byt-Samoist *posiada* wszechbytność, byt-pojęcie *wyraża* wszechbytność, a obydwa wykluczają tylko niebytność jaką przecież nie mogą być właściwości bytu.

Twierdzenie X. — Można pojąć jeno trzy właściwości bytu — jedno prawda, dobro.

170.— Żadna bytność nie może być cudzą przyrodzie bytu, stać poza nim. Przyczem byt nie może być rodzajem, przyjmować różnic. Właściwość bytu nie jest więc rzeczową różnicą dodaną do bytu, lecz dodaje do bytu ze strony umysłu to, co już w bycie jest zawarte ale wyrazem bytu niewyrażone.*** To dodanie ma miejsce w dwojaki sposób: 1° przez wy-

*Top. l. I. c. IV. n. 5.

** Używamy umyślnie wyrazu "wyniosły" miasto "transcendentalny", który niestety! w nowoczesnej filozofji po Kancie nabył takiego majestatu, że wielu myślicieli poświęca rzecz pustemu dźwiękowi. Wysłowiają się **transcendentalnie (!), zato pojęcia ich przyziemne.**

*** "Aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur." (De Ver. q. I. a. I.).

raźniejszy oraz szczególniejszy wyraz sposobu bytowania; takie dodanie daje nam dziesięć poczetów czyli kategoryj bytu. 2° przez wyrażenie bytu tak samo ogólnym wyrazem, a więc rozciągnionym na całą linję bytności, lecz podkreślającym inną stronę lub stosunek, aniżeli stosunek istoty do istnienia. I tak byt, w sobie brany twierdząco, zwiemy **rzeczą;** brany w sobie przecząco, przeczy swą wewnętrzną podzielność i zwie się **jednią.*** W roztoczy umysłu wszechświat odbity przyswaja sobie nazwę **prawdy.** Zatym prawda — to byt-myśl, powtarzająca go rozlicznie, ale nie zalicznie.

Po upodobnieniu — upodobanie. Rzecz w duszy obecna swą podobizną zapładnia ją i ciągnie ku sobie. Owa ciąża duszy na podstawie podobieństwa, dostroju, przyjemności (w zn. etymologicznym) — to **wola.** Byt przyjemny co do woli **dobrano,** to jest krócej **dobro.** Zrozumiesz tedy określenie Arystotelesa: "bonum est quod omnia appetunt". Jak jednia samoistna daje nam **rzecz,** tak jednia ładu daje nam **ładne** lub **piękne.** Im szczelniej część do części przystaje, tym więcej zyskuje jedność całości dla swej uchwytności przez daną władzę poznawczą, co stanowi jej jasność. Nie jakikolwiek ład stanowi piękno, ale **lśniący.** Stąd klasyczne określenie przedmiotowe piękna: "blask ładu" — "splendor ordinis". A że "podobieństwo w podobieństwie sobie podoba", budzi się w zestrojonej władzy uczucie estetyczne, wedle rozwoju podmiotowego, na widok lśniącego ładu. Określamy więc piękność podmiotowo: "co się widzi przyjemnie" — "quod visum placet".**

171.— Z pomiędzy powyższych przewlekłych cech bytu ogólnego są odrębnemi właściwościami bytu tylko jedno, prawda, dobro.

Dowód: Właściwość bytu nie ma wyrażać jego istoty czyli być jego blisko-znacznikiem, ma zeń bezpośrednio wypływać i z nim się wyłącznie łączyć, aż do zamienności. Otóż tylko jedno, prawda i dobro te wszystkie warunki spełniają. Więc one i one wyłącznie są właściwościami bytu.

Większa przesłanka jawna z powyższych uwag:

Mniejszą wykazujemy: **Rzecz** wyraża samą istotę bytu; jej cojestwo —nie spełnia pierwszego warunku, nie różniąc się od bytu (rzeczownika) ani nawet myślą. **Coś** (aliquid) na **jednem** się zasadza i to samo mnie więcej znaczy, jak widzieliśmy. **Piękno,** jak zobaczymy niżej, jest jakby łącznikiem między prawdą a dobrem — przyczem również nie spełnia wymienionych warunków. Pozostaje więc jedno, prawda, dobro.

Treść odpowiadająca tym wyrazom nie równa się treści bytu rzeczniowo (tylko rzeczowo), gdyż **byt** jest to, **co jest; jedno** jest to, co **przeczy podział** w sobie; **prawda** (ontologiczna) jest to, co **wyrównuje umysłowi; dobro** jest to, czego **wszystko pożąda.** Następnie te treści przynależą każdemu bytowi i jemu tylko, co się rozumie samo przez siebie. W końcu

---

*Łacinski język ma jeszcze "aliquid" od "aliud + quid" = inne co. To słowo nie różni się znacznie od unum; dodaje tylko wzgląd do innego, czem nie jest—pojęcie już zawarte w "unum" czyli w braku podziału. Nasze słowo **iny,** później **inny,** oznaczało tak samo "jeden." Teraz używamy na znaczenie jedynki nieokreślonej słówka "coś" (cz-to-ś, zob. A. Brückner, Słownik etym. jęz. pol.). Co tedy znaczy to **coś?** — Jakąkolwiek rzecz inną od drugiej. Tak więc jak "aliquid" ma w sobie "unum", tak "coś" zasadza się na "jednem".

**Jestli piękno właściwością wszelkiego bytu? — Owszem, albowiem we wszystkim bycie znajdziesz porządek.

możemy je stawić wzamian bytu, ponieważ rzeczowo to samo znaczą. Więc w ostatecznej wynikłości — wyłącznie jedno, prawda i dobro są wierutnemi właściwościami bytu.

Z punktu widzenia porządku owe właściwości następują po sobie logicznie jak wyżej. Nasamprzód byt. Z kolei następuje przeczenie czyli niepodzieloność — jedno. Jedno jest pierwszą właściwością bytu; jest bowiem właściwością jego bezwzględną, na bycie w sobie branym zaszczepioną, a nie jak prawda i dobro — względem danego kresu. Pojmujemy coś wprzódy w sobie, a następnie dopiero w swem odniesieniu do innego. Potem byt w swej jednocie logicznie zjednywa sobie co ze siebie na wszystko obojętne jak umysł—prawda. Wreszcie światło (prawdy), świecąc, rozpala; skąd pożądanie — dobro. Ale godzi się więcej szczegółowo rozebrać te właściwości.

ROZDZIAŁ II.

WŁAŚCIWOŚCI BYTU POSZCZEGÓLNE.

ARTYKUŁ I. — JEDNO

§ I. — Jedno i Liczne.

Twierdzenia XI.—Jedno towarzyszy zawsze i wszędzie wszelkiemu bytowi.

172.— **Dowód:** jedność—to niepodzielność. Cokolwiek zaś jest niepodzielone jest takiem albo dlatego, że w jego jestestwie niema składników, coby można rozłączyć, wtedy mamy byt nietylko niepodzielony, ale i niepodzielny: albo dlatego, że chociaż dane jestestwo składa się z różnorodnych składników, podział nie został między niemi przeprowadzony, a wtedy nie dwa składniki zosobna istnieją, ale całość z nich złożona (np. człowiek — nie ciało i dusza zosobna), która w żaden sposób istnieć nie może bez dwóch składników zespolonych czyli nierozdzielonych(bo sprzeczność w wyrazie!) Więc każdy byt niepodzielony jest i być musi, to zn. iż jedno idzie tak daleko jak byt, albo jak pisze św. Tomasz, wszystko zachowuje swój byt, o ile zachowuje swą jedność.*

Ten ostatni wniosek nie sprzeciwia się wcale podziałowi bytu na jedno i mnóstwo, albowiem zobaczymy dalej, że jak byt tak i jedno nie jest pojęciem jednoznacznem, lecz podobnoznacznem — różnie nituje różne części swego zakresu. Mamy przecież jedno zgoła i bez dodatku i jedno pod pewnym względem (jak i byt zresztą). Należy zespolić odpowiednio byt i jedno: byt zgoła i bez dodatku z jednią zgoła i bez dodatku — byt pod pewnym względem z jednią pod pewnym względem, a nie robić jakiejkolwiek mieszaniny. Kiedy powiadamy: byt dzieli się na jedno i mnóstwo, wznosimy się w podmiocie byt *ponad byt zgoła i pod pewnym względem. Tudzież możemy sobie pozwolić na podobny wzlot z wyrazem* jedno, *np. w zdaniu: jedno dzieli się na jedno zgoła i bez dodatku i jedno pod pewnym względem. Widzisz więc, że jaki byt, taka jedność jego.*

Dalej chociaż jedno tak zblizka prześladuje byt, nie jest z nim jednem i tem samem pojęciem czyli jego bliskoznacznikiem, albowiem coś mu w pojęciu dodaje, jak widzieliśmy, wskutek czego takie zdanie: każdy byt jest jeden, nie równa się tożsamówności: każdy byt jest bytem. Wistocie, unika się tożsamówności, podkreślając w myśli (więc i w zewnętrznym wyrazie) inną stronę jednej i tej samej rzeczy.

Twierdzenie XII.—Jedno nie dodaje bytowi nic dodatniego, ale tylko przeczenie podziału.

173.— **Dowód 1ej części:** Jedno tak daleko się posuwa jak byt i jest cechą samoistną (zob. wyżej). Gdyby zaś jedno coś dodatniego bytowi dodało,

*"Omne autem ens aut est simplex, aut compositum. —Quod autem est simplex: est indivisum, et actu, et potentia. —Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes ejus sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione; et inde est quod unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem." (1. p. q. XI. a. I).

znalazłoby się coś dodatniego i samoistnego (w jakimbądź porządku), coby, będąc, nie było pod tym samym względem, co stanowi sprzeczność. Więc jedno nie dodaje nic dodatniego bytowi.

Nieco inaczej. Cecha dodatnia bytowi dodana i ona byłaby **jedną** (albowiem cecha dodatnia —byt). Przez się czy przez inną cechę dodatnią? Jeżeli przez inną —postęp w nieskończoność. Jeżeli przez się bez dodatku dodatniego —to i pierwsze jedno swej jedności wystarczy bez nijakiego dodatku dodatniego.*

Dowód 2iej części: jedno bytowi niezawodnie coś dodaje, gdyż nie jest jego blizkoznacznikiem. Nie dodaje przystawki umysłowej. Więc uchylenie.

Jestli to odrzucenie czystem zniesieniem? Św. Tomasz używa naprzemian jużto wyrazu "zniesienie" (negatio), jużto wyrazu "brak" lub "pozbawienie" (privatio). Wiemy, że nie lada pyłek odgranicza te dwa wyrazy w znaczeniu. Znosząc tylko, przestawimy coś bez różnicy z bytu w niebyt. Pozbawienie przeciwnie coś stawia (podmiot) a coś znosi (dany kształt) np. ślepy. Stąd widzimy, że jedno nie może być czystem zniesieniem, gdyż ustawia byt. Z drugiej strony, jedno nie może oznaczać braku w ścisłem znaczeniu, albowiem brak wytrąca pozytywny kształt z podmiotu doń podatnego, tymczasem istny pierwiastek jednego (byt) czyli podmiot nie domaga się podziału, ale przeciwnie niepodziału. Jak tu wybrnąć z tej grząskiej mielizny? Za punkt wyjścia posłuży nam rozwaga nad grą myśli. Wystarczy pobieżny samowgląd.

Skutkiem swej pojedyńczości myśl nasza jest zwinna (w etym. znaczeniu). Pierwszy akt życia naszego umysłu ujmuje rzecz, jakiś byt — to myśl. W myśli więc mamy ujęcie i ujęte. Za przyczyną ujętego myśl (z siebie w możności) jest myślą i jest i stąd ująć się może. W ujętym przedmiocie myśl siebie ujmując, ujmuje niebyt czyli niesiebie tem samem, że ujmuje siebie doskonale czyli na całej swej linji zakreślonej *i* zakończonej. *Koniec — to przecież niebyt. Atoli niemasz końca myśli (po lub przed) bez myśli zakończonej i wogóle bez bytu zakończonego. W sobie więc istnej, myśl również i koniecznie (koniecznością koniecznej skończoności ujętego) ujmuje nieistność swoją przednią lub następną.*

174.— Dotykasz palcem samej tkaniny umysłu twego. Oto pierworodne prawo myślenia — samorzutne i doraźne przeciwstawienie niebytu bytowi. Jak nie możesz w pierwszorzędnem ujętem twojem wytrącić niebytu z bytu, tak nie możesz zaprzeczyć przeczenia twierdzeniu twego umysłu.* Zaprzeczyć przeczenie, znieść doraźne przeciwstawienie umysłu-modłę pierwowzorową wszystkich naszych myśleń, jak robi Bergson, znaczy zburzyć doszczętnie wszelką naszą wiedzę i jej możliwość, zmięszaniem i nieodróżnieniem zjawisk.**

Jest jednak różnica w pojmowaniu naszem bytu a niebytu. Byt ma swój kształt, który ujmujemy w rzeczni tego bytu. Niebyt jest niczem i nie ma kształtu ujętnego. Urabiamy więc sobie pojęcie niebytu ujmowaniem i przeczeniem danej rzeczni. Tak powstaje czysta negacja przez dodanie tylko nie.

---

*"Unum quod convertitur cum ente, nihil positive addit ad id cui adjungitur, eo quod res non dicitur esse una per aliquam dispositionem additam: quia sic esset abire in infinitum, si ista etiam dispositio, cum sit una, per aliquam aliam unitatem una esset. Unde dicunt (Aristoteles et Averroes), quod unum claudit in intellectu suo ens commune, et addit rationem privationis vel negationis cujusdam super ens, idest indivisionis. Unde ens et unum convertuntur, sicut quae sunt idem re et differunt per rationem tantum, secundum quod unum addit negationem super ens. (I. Dist. XXIV. q. I. a. III..).

**Nie odmawiaj bezmyślnie Szkotystom i Suarezjanom prawa posługiwania się tym argumentem; nie odrzucają bowiem skończoności w mowie, ale tylko równowartościowo.

***Jak mogą uprawiać nauki filozofy kroju Bergaona? — Nauka im często przebacza "bo nie wiedzą co czynią". Ich następna prostomyślność zawdzięcza wiele początkowej myśli — bezmyślnej i illogiczności.

To nie *przyrasta albo do całego bytu, a wtedy czyste* przeczenie, *albo do czegoś w bycie a wtedy* brak. *Oczywiście w takiej goliźnie i pojedyńczości jak byt, niema miejsca na by i coś, a więc na prawdziwy brak. Jednakowoż w bycie, — przedmiocie właściwym naszeg umysłu (istoty tworzywne) postrzegamy złożoność, czyli zespolenie składników istotnyc jako funkcję istności bytu. Złożoności przeciwstawiamy zaraz niezłożoność (zob. wyżej). Tak niebyt ujmujemy na sposób bytu. Mamy nawet na to pojęcie wyraz pozytywny jako wyraz— podział. W rzeczywistości, podział jest czystem przeczeniem (niezespoleniem); w wyrazi ukazuje się dodatnim. Przyczem nietrudno zrozumieć, że* nie *przystawione do tego nib kształtu bytowego uczyni z niego jakoby* brak *bytowy.* Niepodział *bytu jest więc* brakiem *ale tylko w wyrazie, a równa się* bytowi; *tylko* inaczej *pojętemu — przeczenie przeczeni wraca dodatność. Stąd powiadamy, że byt a jedno są zamienne czyli w rzeczywistości jedn i tosamo, to zn. gdzie niema wyrazowego braku bytowego—niepodziału (czyli zespolenia tam niema ani jednego, ani bytu.*

Przytem zrozumiesz dlaczego św. Tomasz czasem nazywa jedno brakiem, czasem ne gacją (zob. wyżej przytoczony ustęp).

175.— Łacno również spostrzec, iż chociaż jedno do bytu dodaje wyrazowo jeno zniesieni lub pozbawienie, wszakże nie oznacza tylko tej ujemności, mianowicie, niepodzieloności, al sam byt niepodzielony. Na zespole bowiem części istotnych wykwita byt; następnie ukazuj się w naszej myśli jako podział (możliwy) czyli niezespół; a w końcu znowu — niepodzia czyli nie-niezespół. Jak te *nie-nie* są przyrostkami do wyrazu "zespół", tak też jedno swej przyrostkowej, dodającej części jest czemś ujemnem, lecz zaszczepionem na dodatnośc tak, iż to co wprzódy i wprost jedno oznacza jest dodatność (byt), a dopiero ubocznie ujem ność (niepodzielonoś) przyrostkową. Masz zatym jeszcze jedno potwierdzenie, że prz czenie dodane i które stanowi sam kształt jedności jest czysto umysłowe, jak bystro zauwa żył Akwinat.* Stąd i właściwość jedności jest taką—zawarta w bycie, jako niewyrażon w wyrażonem; skutkiem czego również upadają wszystkie zarzuty przeciwko jedności jak właściwości bytu, pochodzące z pojmowania jedności wyniosłej jako jedności poczetowej lu jako właściwości odrębnej *rzeczowo,* jak np. zarzut ten: właściwość dosłownie wyraża tylk to, co dodaje. Jedno dodaje tylko zniesienie. Więc jedno nie oznacza bytu. — Widzisz p mieszanie. — Odpowiesz więc, iż w wyniosłościach wszystkie miejsca są zajęte — nie o dziela się nic rzeczowego, żeby dodać następnie.

Dopowiedzenie. — Rozmaite jedności.

176.— Skoro się rozumie jedno jako przewlekłą właściwość bytu, na same sprawności istnienia zaszczepioną, bez trudu spostrzeżesz rozprysłe sposob jedności. Z bytem przypadłościowym idzie w parze **jedno wedle przypad łości;** bytowi wedle siebie towarzyszy **jedno wedle siebie.**

Jedno wedle przypadłości zespala przypadłościowo, przypuszczając jedynki wedle si bie. Przyczem odrazu przedstawia się dwojaka postać takiego jednego. Dwie bowiem jedno wedle siebie (istoty swej) albo sobie na zespół wzajemny wystarczają, albo nie wysta czają. Jeśli wystarczają, jedna z nich (a nie coś na zewnątrz nich) będzie przyczyną zlan się obudwu w jedno jak muzyk (np. Koryskus muzyk": Koryskus [lub inny jednotnik] je przyczyną jednoty złożonej z Koryska i muzyki, przyjmuje bowiem muzykę do swego b towania). Jeżeli nie wystarczają np. muzyk-sprawiedliwy (muzyka nic nie ma wspólnego z sprawiedliwością), znajdą wzajemne zespolenie czyli jedność jeno w czemś trzeciem, prz jaznem jednej i drugiej, i dlatego w stanie zapoznać i zespolić w sobie dwie rozbieżne rzec nie (notiones) czyli udzielić im niepodzieloności. Oto dwa sposoby jedności przypadło ciowej.

---

* "Unde dico, quod negatio ista in qua perficitur ratio unitatis, non est nisi negatio rationis tantum. Omnis enim respectus qui est entis ad negationem vel ad non ens, non est nisi rationis Unde relatio, qua refertur ens ad non ens,non est nisi tantum in ratione; et similiter privatio qua de ente negatur non ens, est in ratione tantum, ut privatio privationis, vel negatio negationis". (I D. XXIV. q. I. a. III. ad 1).

A nie myśleć, że tylko jednotnik (np. Koryskus) dostarcza podstawy takiej jedności. I powszechnik (np. człowiek) odgrywać może podobną rolę, tylko że, sam się orzekając o nieorzekalnym podmiocie (jednotniku), szukać musi ostatecznej podpory w jednotniku (zob. Aryst., Metaph. l. IV. c. IV ed. c.).

177.— Jedno wedle siebie możemy rozważać w warunkach rzeczywistości oraz w funkcji umysłowej.

I. **W rzeczywistości.** —Widzimy jedno czyli niepodzielone:

1° **Podług Ciągłości.** Lecz ciągłe może się ciągnąć sobą (np. pręcik wierzby) lub czemś innem, np. dwie deski *klejem* spojone (mocą *lepu* dwie deski-jedną).*

2° **Podług obojętności kształtu na podział podmiotu.** Kiedy np. dzielimy coś, jeden i ten sam kształt istotny pozostaje w jednej i drugiej części; jedna i druga część rozpołowionej sztaby żelaza jest żelazem — więc jedno żelazo (co do istoty). Kawał surowego kruszcu zazwyczaj nie jest jednym tym drugim sposobem.

*Ta obojętność podmiotu na podział ze względu na kształt może się brać w stosunku do pierwszego i ostatniego podmiotu. Woda jest jedna w sposób pierwszy; olej i mleko są jedno w sposób drugi (są płynem).***

3° **Podług objętości rodzaju.** Ponieważ wiele gatunków może się zlewać w jeden rodzaj, tj. rodzaj jako taki pomija różnice gatunkowe. Gdzie niema różnicy, niema rozszczepu; a więc jest niepodzieloność czyli jedno. Tak, sokół, koń, człowiek itd. są jedno.***

Niniejszy podział bardzo podobny do poprzedniego, lecz nie ten sam. Tam brano pod uwagę tworzywo czyli podmiot, który się nie orzeka o rzeczy; tu bierzemy rodzaj, który się orzeka o gatunkach. Mimoto są podobne, bo jak kształt różniczkuje tworzywo, tak różnica różniczkuje rodzaj.

Pamiętaj również, iż jesteśmy tu jeszcze w podziale rzeczowym — to co obdarzamy jednością prawdziwie znajduje się w rzeczy, chociaż rzeczowa jedność jest jednością (jak i następne) *pod pewnym względem* — myśli, nie zgoła i bez dodatku.

4° **Podług określenia.** W ten sposób są jedno, rzeczy przyjmujące jedno i to samo określenie (samo określenie w sobie nie jest jedno, będąc złożone z rodzaju i różnicy). Im w zupełniejszem określeniu uczestniczą dane rzeczy, tym większą jednością będą nacechowane. I tak ubiór i odzież są doskonalej jedno, aniżeli wół i koń, człowiek i osioł.

5° **Podług pojęcia.** Rzeczy odpowiadające pojedyńczej rzeczni są najbardziej jedno, gdyż nie mogą być podzielone ni wedle czasu, ni wedle przestrzeni, ni wedle myśli; szczególnie podstaty, które nietylko mogą być niezłożone w sobie jak zresztą i przypadłości, ale prócz tego, są nieskierowane w złożność z innem (przypadłości przeciwnie). Umysł nasz tedy, ujmując takie pojedyńczości, nie układa ich określenia (przedmiotowo) z rodzaju i różnicy (dwoistość), lecz albo przeczeniem wypiera np. w pojęciu punktu, albo odnosząc do rzeczy złożonych, ustanawia coś jedynką (co w naszym umyśle uchodzi za miarę rzeczy z niej złożonych — ona więc pojedyńcza).****

---

*Większą oczywiście jednością cieszy się ciągłe sobą niż ciągłe innem, gdyż pierwszego krańce **jedno**, drugiego tylko **w styczności**. Ciągłe innem, przeciąga się naturalnie (np. członki ciała) albo sztucznie (np. dwie deski zlepione), w pierwszem jednia doskonalsza, bo łącznik więcej tej samej natury ze składnikami, w drugiem—przeciwnie. Jedno i drugie przeciągać się może w linji prostej i pod kątem. Ciągłości proste (ciągłe czyto naturalnie czyto sztucznie; czyto innem, czy też sobą) znowu więcej jednoczą niż podkątne. W istocie, ciągłość określić możemy jednością ruchu bezwzględnie branego (dlatego wszystkie części wchodzą w ruch przy poruszonej jednej, iż są ciągłe), o otóż w prostych większa jedność ruchu (poruszanego sobą, a nie przypadkowo czyli innem np. statkiem z wodą płynącym) niż w podkątnych, albowiem załamane pod kątem mogą się ruszać ruchem wspólnym i osobnym, proste zaś — tylko jednym.

** Wogóle rozbiór fizyczny w jednem w pierwszy sposób; rozbiór chemiczny — w jednem w drugi sposób.

*** Wiemy z logiki, że są rodzaje bliższe i wyższe; stąd podwójna jednia rodzajowa według niższego rodzaju (np. koń, człowiek — jedno zwierzę) i według wyższego rodzaju (np. trójkąt równoramienny i różnoramienny są dwoma trójkątami, ale jedną figurą).

**** Taką jedynką i miarą wszystkiego jest w rzeczywistości Bóg. Najbliżej do Niego pod tym względem zbliżeni stopniowo aniołowie (w porządku istotowym czyste kształty).

II. Podział raczej logiczny daje cztery równe jedności:

178.— 1° **Jedno numerycznie czyli podług liczby:** to czego tworzywo jest niepodz lone. Wistocie tworzywo ciągłością oznaczone sprawia liczność kształtów (rzec ze siebie niepodzielnych i więc jednością nacechowanych. Jest więc pierwiastkiem jednos liczebnych, niepodzielonych w sobie, oddzielonych od innych. Osobniki cieszą się jed liczebną.

2° **Jedno gatunkowo:** czyli zlew różnych rzeczy w jednem określeniu lub rzec (określamy tylko gatunki, nawet kiedy określamy rodzaje).

3° **Jedno rodzajowo:** są to rzeczy, których orzekanie tego samego pokro Inaczej bowiem orzekają się podstaty (rzeczownikowo), a inaczej przypadłości (przymi nikowo).

4° **Jedno podobnoznacznie:** jestto spływ w stosunku lub w stosunkowości (z trakt. o podobnoz.).*

Obliczenia nasze zostały przeprowadzone przy świetle przyrodzonym, wyłącznie myśli lowi dostępnem. Teologowi światło nadprzyrodzone (Objawienie) wyświetla dwie nadro mowe (nie przeciwrozumowe!) jedności — jedność osobnikową (osobową) bez jedno gatunkowej *(Chrystus Pan — jedna osoba w dwóch naturach), i jedność gatunkową* zg i bez dodatku *bez jedności osobowej (Bóg-natura* w rzeczywistości *jedna (nietylko myślow w trzech atoli osobach)*

Przeglądając te różne jedności, zoczyłeś, iż są w stosunku prostym do istnienia. Istnie zgoła i bez dodatku — jednia zgoła i bez dodatku; istność pod pewnym względem jednia pod pewnym względem.

179.— **Dopowiedzenie II:** Z tych głównych sposobów jedności wypływają podrzęd Dana ilość podzielić może jedność albo dlatego, iż razem wzięta przyjmuje coś jednego naród, dom (ten sam ustrój prawny, kształt), albo dlatego, iż coś jednego czynią, np. zało albo dlatego, iż coś jednego wspólnie posiada np. obywatelstwo (zbiór obywateli), albo wspólnej cechy np. biały (w przeciwstawieniu do murzyna), albo z powodu przystawania, kupa kamieni, albo z powodu sporządzenia części rzeczy (np. skóry) w danym celu (obucia nogi), co wymaga spojenia wszystkich części i nie jakkolwiek, ale tak np. w trzew (podeszwa, obcas, cholewki itd. albo obcas na cholewkach, nie są trzewikiem). Wymagana wszystkość części sprawia, iż kółko cieszy się doskonalszą jednością niż prosta, której dać można. Dalej zauważył Stagiryta, iż jednia mieści w sobie pojęcie miary lub pierw stku (poznawania mierzonego) w znaczeniu właściwem w rodzaju rozciągłości (w drugi nałożeniu w innych).

Dopowiedzenie III. Przeciwstawia się jedności liczność lub mnogoś I dlatego tylu sposobami nazywamy coś licznem, ile sposobów na ozn czenie jedności, gdyż każde przeciwstawienie (lub sposób jego) stawia s między dwoma kresami wzajemnie się wypychającemi, t. j. przeciwst wienie wywołuje przeciwstawienie.

Jakiego rodzaju przeciwstawienie jednego do mnóstwa? — W rodzaju pozbawien Widzieliśmy wyżej, iż chociaż podział (stan nie czyn) jest pojęciem przedmiotowo ujemne jednakowoż ujmujemy go w sposób dodatni (nie bez przyczyny) jakby kształt jakiś. Jedno byt niepodzielony, z podmiotu swego (byt) ruguje ów kształt; mnóstwo przeciwnie prz

*Uwaga—W tych jednościach następna wynika z poprzedniej, nie odwrotnie, to zn., że cok wiek jest jedno liczebnie — tym bardziej gatunkowo (np. ponieważ Jan nie dzieli się na Jana Piotra, tym mniej rozdzieli się na Jana i konia, ale człowiek może być Janem i Piotrem itd Toteż powyższy czworodzielny podział Stagiryty jest prawdziwie takim, choć napozór wyda się trójdzielnym, t. j. człon trzeci zdaje się wchodzić w człon drugi, gdyż i gatunek «τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας», ten sam pokrój orzekania się. To prawda. Le przy tem coś więcej — ten sam «λόγος» czyli rzecznię; stąd też jedno gatunkowo będzie razem jednem rodzajowo, ale jedno rodzajowo może być wiele gatunkowo (np. zwierzę—koniem człowiekiem). Zob. Metaph. l. IV. c. VI.

muje go w tymże podmiocie (bytu). Więc nie czystem zniesieniem, lecz pozbawieniem przeciwstawia się jedno mnóstwu: niepodzielenie bytu — podzielenie: rzecz jasna.*

30.— Pod względem rozwojowym oto jak następują po sobie powyższe pojęcia: nasamprzód pojmujemy byt (czyli przedmiot podziału), potem podział (ponieważ byt pierwszy przez nas ujęty jest złożony), następnie przeczenie podziału czyli jedno, w końcu przeczenie jednego, jako jednego, czyli przeczenie niepodzielności (podział więc) tj. mnóstwo.

Pierwszy podział po bycie (ogólnym) nie przynosi jeszcze pojęcia mnóstwa, bo jest czystem przeczeniem bytu (wszelki bowiem byt podzielony — to byt jeszcze niezłożony — to poprostu niebyt owego bytu złożonego. I nie wykręcaj się, powiadając, że w takim razie podział idzie przed tym bytem; naprzeciw temu cośmy powiedzieli. Prawda, że niebyt danego bytu, jego rozdział, idzie przed bytem; lecz pojęcie niebytu, rozdziału, idzie po ujęciu bytu. Niepodobna ująć nawet niebytu nieujęciem. Skoro zaś mówisz o ujęciu, mówisz o ujęciu czegoś *tj. bytu. Zatym, pojęcie bytu przed pojęciem rozdziału, choć ten rozdział przed tem zespoleniem). Dopiero po ujęciu bytu i podziału będziesz mógł przeczyć* albo *byt* albo *podział. Przecząc byt, masz proste zniesienie(negatio). Przecząc podział, a pozostawiając byt, masz jedno. Jedno, nie w tem czem jest przeciwstawia się mnóstwu (gdyż mnóstwo z jedynek), ale w swym kształcie jedynki czyli jedności. Masz więc w jednem* byt *i* niepodzielność. *Znowu dwa możliwe przeczenia. Pozostaw byt, zaprzecz niepodzielony, będziesz miał byt* niepodzielony, *tj.* byt podzielony. *Byt podzielony, prawdziwie byt i prawdziwie podzielony równa się bytom—oto mnóstwo. Mnóstwo potemu, przeciwstawiając się kształtowi jednego, przypuszcza jedno już określone i jest czwartem pojęciem z rzędu, jeżeli postawisz drugim pierwszy podział, co tak ściśle się łączy z bytem, iż prawie w rzeczy nię jego wchodzi.** Jakże tedy, powiesz, ocaleje nasze twierdzenie pozbawczej przeciwstawności jednego względem mnóstwa — czyż może coś być pozbawione czegoś nim go dostanie?! Odpowiadamy, myśl jest rzutka: jedno i tosamo może postawić jako pierwsze i następne, byle tylko pod innym a innym względem. Mamy dwie strony w mnóstwie — to co jest mnogie i mnogość (kształt czyli podział) jego. Jako mnogość czyli podział, mnóstwo przed jednem (myślowo) czyli niepodziałem (twierdzenie przed przeczeniem); jako zaś to czem mnóstwo jest—mnóstwo po jednem (myślowo), gdyż składnik przed złożonem (mnóstwo=złożone). Każdy łatwo to zrozumie w przykładzie — co najpierw, legjon czy legjonista? — Oczywiście legjon, co jedyny udziela nazwy legjoniście (tak samo dziesięć przed jednem* jako dziesiątą część); *atoli ten, który jest legjonistą np. Jan, idzie przed legjonem, gdyż bez niego (i jemu podobnych) legjon (określona liczba) nie powstanie.****

---

*W jaki sposób tedy, spytasz, jedno może wchodzić w skład mnóstwa, skoro się mu w rzeczony sposób przeciwstawia? — Zważ pilnie, iż w każdej rzeczy pozbawionej, znajduje się podmiot pozbawienia i samo pozbawienie czyli niby kształt pozbawionego (ujemny). Cokolwiek zaś wchodzi z drugiem w skład trzeciego, traci swój pierwszy kształt (przynajmniej w myśli ujmującej), ale nie swe tworzywo lub podmiot (cóżby wtedy pozostało dla składnika?). Sprzeciw przeciwnie, dzielącemu pierwiastkowi czyli kształtowi zawdzięcza się. Zagadka zatym rozwiązana — jedno jako całość jakaś (podmiot i swój kształt), niby gatunek, sprzeciwia się mnóstwu i nie wchodzi w jego kształt; jako zaś niecałość, tworzywo, podmiot (czyli byt), składa się z innemi jednostkami mnóstwa i jest częścią jego. Tak np. cegły (pod kształtem cegły rozważane) są nie-domem (przeciwstawienie domowi przez kształt niedomowności), a dom jest domem; mimo tego przeciwstawienia, budujemy domy z cegieł, ale nie z niedomów, dorzecznie mówiąc. Jasno jak zazwyczaj rozwiązuje Akwinat powyższy zarzut:"Sed contra ea quae hic Philosophus determinat, duplex dubitatio consurgit. Prima quidem circa hoc quod dicit, quod unum et multa opponuntur ut contraria. Hoc enim videtur impossibile, quia unum constituit multitudinem. Unum autem contrariorum non constituit aliud, sed magis destruit. Sciendum igitur est, quod cum contraria differant secundum formam, ut infra dicetur, cum dicimus aliqua esse contraria, accipiendum est utrumque eorum secundum quod habet formam, non autem secundum quod est pars habentis formam. Corpus enim secundum quod absque anima accipitur ut formam habens, opponitur animali ut inanimatum animato. Secundum vero quod accipitur non quasi aliquod perfectum et formatum, non opponitur animali, sed est pars materialis ipsius. Et sic etiam videmus in numeris. Nam binarius secundum quod est quoddam totum, speciem et formam determinatam habens, est diversum specie a ternario; si vero consideretur absque hoc quod sit perfectum per formam, est pars ternarii. Sic igitur et ipsum unum secundum quod consideratur ut in se perfectum et speciem quamdam habens, opponitur multitudini; quia quod est unum, non est multa neque e contra. Prout vero consideratur ut non completum secundum speciem et formam, sic non opponitur multitudini, sed est pars ejus." (Metaph. l. X. l. IV.).

** "In primis terminis propositiones negativae sunt immediatae quasi negatio unius sit in intellectu alterius". (In Boet. de Trin. q. IV. a. I.)

*** Postępujemy tu za św. Tomaszem i Arystotelesem: "Secunda autem dubitatio oritur circa hoc quod dicit, quod multitudo est prior ratione quam unum. Cum enim unum sit de ratione multitudinis, eo quod multitudo non est aliud quam aggregatio unitatum, si ipsum unum est posterius

181.— Godzi się zatem rozróżnić podwójną liczność — liczność nieokreśloną, pierwiastkową wytworzoną przez pierwszy podział sprzeczny, przeciwstawiający bytowi niebyt wogóle, który to "pluralitatis, vel divisionis ratio prima, sive principium est ex affirmatione, et negatione ut talis ordo originis pluralitatis intelligatur, quod primo sint intelligenda *ens et non ens* quibus ipsa prima divisa constituuntur, ac per hoc sunt *plura*".* I liczność określoną, lub pochodną, wytworzoną przez drugi podział przeciwny, przeciwstawiający bytowi byty zlewającą się z pojęciem odrębności stawiającej obiedwie części odrębne.

Kard. Mercier wymaga dla mnóstwa, prócz rzeczonych pierwiastków, jakiejś jeszcze spójni ("liaison"): "Elle (multitude) y ajoute une liaison *qui constitue* l'unité de pluralité".**. *Zmięszał porządek podmiotowy i przedmiotowy — jednością pojęcia ujmujemy, lecz nie jedność liczności, ale liczność jedynek "prout scilicet hoc ens intelligitur* divisum ab alio, et utrumque *ipsorum esse* in se unum".

Uwaga: Chcąc podkreślić nietylko niepodzielność, ale i niepodzielność danego rodzaju używamy wyrazu jedyny miasto jeden.

§ II. Pierwsze pojęcia wyłonione z jednego i licznego: Tożsamość i odrębność, rozbieżność i różnica, przeciwstawność i przeciwieństwo, podobne i równe, pierwsze i następne.

182.— **I Tożsamość.** — Tożsamość jest pewną jednością" «Ἡ ταυσότης ἑνότης τίς ἐστιν». Ujmując byt jako niepodzielony na części, mamy jedność; ujmując byt jako nieoddzielony od siebie, mamy tożsamo. Możemy więc logicznie określić tożsamość: zgodność rzeczy ze sobą. Ponieważ zaś umysł nasz jedną i tę samą rzecz może zdwoić pod znamieniem podmiotu i orzeczenia, by wniknąć pomiędzy swój stosunek orzekalny (niemożliwy bez zdwojenia) czyli zoczenie orzeczenia w podmiocie, stąd jeszcze możemy określić tożsamość: orzekalność jednego o drugiem.

---

ratione quam multitudo, sequitur quod in ratione unius et multitudinis, est quidam circulus; i quod necesse sit per multitudinem intelligi unitatem, et e converso. Circulus autem in rationib rerum non suscipitur, quia esset idem eodem notius et minus notum, quod est impossibile. Dice dum igitur quod nihil prohibet aliquid esse prius et posterius in eodem secundum rationem, secu dum diversa in eo considerata. In multitudine enim considerari potest, et quod multitudo est, ipsa divisio. Ratione igitur divisionis prior est quam unum secundum rationem. Nam unum quod non dividitur. Secundum autem quod est multitudo, posterius est uno secundum ratione cum multitudo dicatur aggregatio unitatum. Divisio autem quae praesupponitur ad rationem uni secundum quod convertitur cum ente, non est divisio quantitatis continuae, quae praeintelligit uni quod est principium numeri. Sed est divisio quam causat contradictio, prout hoc ens et illu dicuntur divisa ex eo quod hoc non est illud. Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens, deinde divisio; et post hoc unum quod divisionem privat, et ultimo multitudo quae ex unitatib constituitur. Nam licet ea quae sunt divisa, multa sint, non habent tamen rationem multoru nisi postquam huic et illi attribuitur quod sit unum. Quamvis etiam nihil prohiberet dici ratione multitudinis dependere ex uno, secundum quod est mensurata per unum, quod jam ad ratione numeri pertinet". (Metaph. I. X. lect. IV.). Ta odpowiedź wszakże, uznajemy, nie zupełnie n zadawala. Gdyby chodziło o stosunek rzeczy pojętej do pojęcia, o jedno i mnóstwo "ad sensum albo jeszcze o samą ich nazwę, to owszem—odpowiedź dobra. Ale tu chodzi o sam przedmi Toteż odpowiemy lepiej, również ze św. Tomaszem, w ten sposób: podział jest przyczyną liczność Jedno tę przyczynę wypiera, mnóstwo ulega jej wpływowi. Przyczem jedno właściwie nie prz ciwstawia się pozbawczo mnóstwu (wchodzi w jego skład), ale jego przyczynie — podziało (w ten sposób poprawiamy nieco nasze powyższe twierdzenie). Więc co do pierwszeństwa, podzi — myślowo przed jednem (gdyż jedno ma przeczyć podział), ale mnóstwo po jednem, albowie nietylko przypuszcza podział, jak jedno, lecz także jedno. W samej rzeczy, nie przy samym podzia powstaje pojęcie mnóstwa, ale dopiero przy ujęciu części wzajem oddzielonych. Stąd nieco in (myślowo) porządek powstawania naszych pojęć pierwszych: "Primum enim quod in intellectu cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellect divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequit in intellectu quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, pro scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum; quinto autem sequitur intellectus multitudin prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quatu cumque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisoru intelligatur esse unum." (De Pot. q. IX. a. VII. ad 15).

*In Boetium, de Trin. q. IV. a. I.

***Métaph. Gén. str.* 150.

Nietrudno też zrozumieć, że tożsamość przyjmuje podział równoległe do podziału jednego.

Mamy zatem tożsamość:

A) **Wedle Przypadłości:** 1° Kiedy jedną przypadłość głosimy o drugiej np. piękny muzyk, bo jedna i druga w tymsamym podmiocie (np. człowieku).

2° Kiedy przypadłości udzielamy podmiotowi np. Janko muzykant.

3° Kiedy przypadkiem orzekamy podmiot o przypadłości np. piękny jest kwiat; znacząc tu, iż w rzeczy tej piękność i kwiat — to jedna i ta sama rzecz.

Te sposoby urozmaicają się dwoma innemi, mianowicie, kiedy przypisujemy albo całość (z podmiotu i przypadłości) jednemu składnikowi, np. Janko — to Janko muzykant, albo składnik (jeden lub drugi) całości np. Janko muzykant — to muzykant — to Janko.

«Ταὐτὰ λέγεται τὰ μὲν κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ λευκὸν καὶ μουσικὸν τὸ αὐτό, ὅτι τῷ αὐτῷ συμβέβηκε, καὶ ἄνθρωπος καὶ μουσικόν, ὅτι θάτερον θατέρῳ συμβέβηκεν· τὸ δὲ μουσικὸν ἄνθρωπος, ὅτι τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν. Ἑκατέρῳ δὲ τοῦτο καὶ τούτῳ ἑκάτερον ἐκείνων· καὶ γὰρ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ μουσικῷ καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ μουσικὸν ταὐτὸν λέγεται, καὶ τούτοις ἑκεῖνο.»*

Jak każdy widzi — tożsamości przypadłościowej podstawą jest ten sam podmiot.

Dalej zauważył Stagiryta, że owe różne sposoby tożsamości przypadłościowej nie udzielają się powszechnie — nie jest prawdą np., iż każdy człowiek jest muzykantem. Przyczyną tego zjawiska jest ta: cokolwiek należy się czemuś powszechnie (zawsze i wszędzie), należy się mu dlatego, że to ono tj. istotnie, bez czego ono ani być, ani być zrozumianem nie może, co się sprzeciwia samej naturze przypadłości. Cokolwiek więc czemuś przypada, nie przypada mu dlatego, że to ono, lecz z powodu czegoś w niem. Stąd coś może być tosamo czemuś z okoliczności lub danego porządku. Spamiętaj to pilnie na zagadnienie osobowości.

83.— B) **Wedle siebie:** Mamy wprawdzie pięcioraki sposób jednego wedle siebie (zob. wyżej), lecz można go uprościć i sprowadzić do dwu: jedno jednością tworzywa (jedno, drugiego i trzeciego gatunku) i jedno jednością istoty (jedno pierwszego, czwartego i piątego gatunku). W tenże sposób dzielimy tożsamo:

1° **Tożsamo z przyczyny tworzywa** (podmiotu), gdybyśmy dajmy nato powiedzieli, że woda, wapno i węgiel są jedno i to samo, bo w jednej osobie np. w Janie są złączone.

2° **Tożsamo jednością istoty,** kiedy np. umysł dla orzekania zdwaja jedną rzecz w rzeczywistości, w takiem np. zdaniu: jestem prawdziwie sobą.**

II Odrębność (distinctio). — Odrębne (distinctum — ἕτερον) bierze się zupełnie prezciwnie do tegoż samego «ὅλως ἀντικειμένως τῷ ταὐτῷ λέγεται τὸ ἕτερον». Jak więc tożsamość zasadza się na jedności, tak odrębność — na liczności.

*Metaph. l. IV. c. IX. n. 1; zob. również kom. św. Tomasza na ten ustęp i Sylwestra Maurus'a S. J..

** Do powyższych dwóch działów tożsamości łatwo sprowadzisz różne działy tożsamości podawane wogóle przez Neoscholastyków. Tożsamość: 1° **Rzeczowa tylko** (między zwierzęcością a rozumnością)—**myślowa tylko** (Piotr i Jan)—**rzeczowa i myślowa** (człowiek i zwierzę rozumne) i to albo **dorównie** (człowiek i zwierzę rozumne), albo **częściowo** (zwierzę i człowiek).

2° **Fizyczna,** —rzecz w swej fizycznej rzeczywistości sobie równa. **Moralna** —rzecz w moralnem ocenianiu tasama (np. naród).

3° **Liczebna, gatunkowa, rodzajowa, podobnoznaczna**—zrozumiała przez się. To wspomnienie wystarczy na razie.

Określamy zatym odrębność: rozbieżność (lub niezgoda, niespływ dwóch bytów; logicznie zaś (jako funkcja umysłowa): zaprzeczenie jed nego o drugiem; którą to funkcję często zwiemy **rozpoznaniem** lub **odróż nieniem.**

184.— Rozumiemy łatwo, iż tyle będzie sposobów odrębności, ile tożsamość z powodu przeciwieństwa tych dwóch pojęć. Stagiryta wylicza trzy główn odrębności; są odrębne rzeczy liczne:

1° gatunkiem (τὰ εἴδη πλείῶ) np. koń i człowiek.

2° tworzywem (ἡ ὕλη) np. Jan i Piotr.

3° określeniem istoty (ὁ λόγος τῆς οὐσίας — l. IV. c. IX. n. 4) np brzoza i białe.

Odrębności zaś gatunkiem wylicza pięć:

1° Odrębność rzeczy tego samego rodzaju, ale nie podrzędnych np wiedza i białość (w rodzaju jakości).

2° Odrębność rzeczy tego samego rodzaju i dzielących się wzajemni różnicą, czy te różnice są przeciwstawione, czy też nie, jak np. zwierz dwunożne i czworonożne (różnice bez przeciwstawienia).

3° Odrębność gatunków przeciwnych przeciwnością różnic, choć w so bie te gatunki niekoniecznie przeciwne. I tak np. ciepłe i zimne są gatunka mi przeciwnemi i mają różnice przeciwne — rozprzestrzeniające i ścieśnia jące; zaś człowiek i koń nie przeciwstawiają się w gatunku (zwierzę wcho dzi w człowieka), ale w różnicach — rozumne i nierozumne.

4° Odrębność gatunków ostatniego jakiegoś rodzaju np. człowiek i koń Najwłaściwsza to odrębność gatunkowa, gdyż tylko gatunkowa (z wyklu czeniem odrębności rodzajowej — «ἄτομα τῷ γένει»).

5° Odrębność czegokolwiek w tej samej istocie i mającego rożnicę np. płynne i białe (w mleku) nie są odrębne materją (ten sam podmiot) ale gatunkiem. A to dlatego, że dwa gatunki jednakie nie mogą modyfi kować tego samego podmiotu. Przyczyna zaś ostateczna: "kształt oddziela"

185.— **III Różnica.** — Zwiemy różnicą pierwiastek rozdwojenia tożsamości. W następstwie więc zwiemy różne, rzeczy zbieżno - rozbieżne: — «Διάφορα δὲ λέγεται ὅσ' ἕτερά ἐστι, τὸ αὐτό τι ὄντα.» * Części w ten określeniu, rzecz widoczna, chronią całość od sprzeczności i odróż niają różnicę od rozbieżności τδιαφορὰ δὲ καὶ ἑτερότης ἄλλο».** Wisto cie, rzeczy rozbieżne — sobą całemi rozbiegają się, ponieważ wszy stkie — albo tosamo albo rozbieżne (diversae), albo odrębne, gdy różna— **czemś** od czegoś różna. To coś, co rozszczepia po sobie rzecz przed sobą jedną i tę samą, jest właśnie to, co nazywamy różnicą, a wynik jego — różnością lub odrębnieniem. Więc z pojęciem różnicy łączy się zbieg rozbieg. A ten zbieg i rozbieg złączony w **jednej** rzeczy jest tak konieczny że z jednym tylko z nich masz albo tożsamość albo rozbieżność lub odręb ność całkowitą, ale nie różność. — Zrozumiesz teraz Stagirytę: — «ὥστ' ἀνάγκη ταὐτό τι εἶναι ᾧ διαφέρουσιν.» (tamże) i Akwinata: "Und

*Metaph. l. IV. IX. n. 4.
** Metaph. l. IX. c. III. n. 6.

necesse est, ut id quo differentia differunt, sit aliquid idem in illis quae non sic differunt". (tamże).

Spływ rozbieżności może nastąpić w jedni liczebnej (np. **ty** chodzący i stojący), w jedni gatunkowej (np. **człowiek** Piotr i Paweł), w jedni rodzajowej (np. **zwierzę** osioł i człowiek) i wreszcie w jedni podobnoznacznej (np. **byt** podstata i jakość, «Διάφορα δὲ λέγεται ὅσ' ἕτερα ἐστι τὸ αὐτὸ τι ὄντα, μὴ μόνον ἀριθμῷ, ἀλλ' ἢ εἴδει ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ.*

Rzecz jasna, iż najdoskonalszą i najwłaściwszą różnicą jest różność rzeczy tego samego rodzaju, a innego gatunku, gdyż one najlepiej czynią zadość powyższemu wymogowi zbiegu i rozbiegu w jedności danej zupełnej istoty — rodzaj (pierwiastek zbieżności) jest tą samą rzeczą, i różnica (pierwiastek rozbieżności) jest tą samą rzeczą, tak że różnica prawdziwie **rozróżnia** bez niej prawdziwie nierozróżnioną czyli **jedną i tę samą rzecz:** «Λέγεται δὲ γένος ὃ ἄμφω ταὐτὸ λέγονται κατὰ τὴν οὐσίαν τὰ διάφορα.» Różnica gatunkowa jest zawsze przeciwna do innej w tym samym rodzaju, lecz nie zawsze powstałe z nich gatunki przeciwstawiają się pzeciwnie, jak np. koń i człowiek.

W podobnoznaczności albo za wiele zbiegu (jeden wistocie kształt w podob. przypisywania) albo za wiele rozbiegu (w podob. stosunkowości ilość, a jakość np., zupełnie inne, zlewają się w jedno niewyraźne pojęcie przypadłości).

6.— Za wiele również rozbieżności w rzeczach różniących się rodzajem czyli bez spólnoty tworzywa (rodzaj bierze się z tworzywa), a więc bez wzajemnego wpływania na swe powstawanie, jak np. w tych wszystkich, których postać orzekania—inna (podstaty rzeczownikowa, przypadłości przymiotnikowa). «Γένει μὲν ὧν μή ἐστι κοινὴ ἡ ὕλη μηδὲ γένεσις εἰς ἄλληλα, οἷον ὅσων ἄλλο σχῆμα τῆς κατηγορίας».** I tutaj więc różnica nie rozszczepia rzeczy dostatecznie tej samej, skoro brak spólnoty tworzywa (składnika przecież istotnego rzeczy). Toteż dziewięć przypadłości głównych, nie mając materji, różnią się rodzajem.

W rzeczach zaś jedności liczebnej, jeśli jest jakaś różnica, nie różni zapewne samej rzeczy, jeno coś naokoło niej, np. Piotr siedzący a stojący. Jestto więc różnica tworzywno-przypadłościowa (której podstawą—tworzywo).

Ta sama uwaga w końcu, na rzeczy zjednoczone w gatunku, tj. takie rzeczy mogą mieć jeno przypadłościową różnicę (która właściwie nie sprawia, iż rzeczy są różne, ale, że są różnie) wypływającą z kształtu rzeczy.

Co innego więc rozbieżność lub odrębność całkowita, a co innego różnica. Pewną zaś różnicę zwiemy przeciwnością.

Uwaga: Tak jak rzeczy są, tak umysł je poznaje. Jednakowoż funkcja poznawania a sposób istnienia w naturze rzeczy zachowują swe osobliwości, których mięszać nie wolno (jak czasem nieostrożnie robią nieostrożni myśliciele). Funkcję umysłową, odpowiadającą odrębności i różnicy, nazywamy rozróżnieniem. Rozróżnienie może odrębność lub różnicę *znaleźć* lub *wytworzyć*. Znalezioną zwiemy jeszcze *rzeczową*, wytworzoną myślą—logiczną. Logiczna dzieli się na:

1° Odrębność *myśli rozróżnionej*, która ma podstawę w rzeczy, i

*Metaph. l. IV. c. IX .n. 4.
**Metaph. l. IX. c. III, n. 6.

2° Odrębność *myśli rozróżniającej*, czyli bez podstawy w rzeczy, jak np. między tob podmiotem, a tobą orzeczeniem (w zdaniu: ty się od ciebie nie różnisz).

Odrębność myśli rozróżnionej dzielą jeszcze na:

3° *Większą*, w której pojęcia rozróżnione nie wchodzą przedmiotowo jedno w drugie,

4° *Mniejszą*, tj. taką, co nam daje dwa pojęcia, nakrywające się wzajemnie w dane rzeczy, tak np. istota a istnienie w Bogu.

Sławne jest "rozróżnienie formalne z natury rzeczy" wymarzone przez Duns Szkota Owa mrzonka została już rozwiana w Kryterjologji.

IV. Przeciwstawność wogóle (dalszy podział liczności).—Jestto wzaje mne wypieranie się dwóch rzeczy (rzecz w szerokiem znaczeniu) z jednego i tego samego podmiotu: «Ἐναντία λεγέται τὰ τε μὴ δυνατὰ ἅμα τῷ αὐτῷ παρεῖναι.» *

187.— Mamy cztery gatunki przeciwstawności: odniosłość ("do czegoś"), przeczenie, przeciwność, brak i mienie. W gruncie rzeczy, dwa jestestwa mo gą stać naprzeciw siebie, bo od siebie zależą albo się wypychają. Stąd:

1° **Odniosłość** lub względność, wyrażająca zależność między dwom jestestwami (kresami), np. ojcem i synem, przyjacielem a przyjacielem.

Rugowanie się wzajemne może być trojakie:

2° **Przeczenie** lub **zniesienie,** co ma miejsce, kiedy jedno wypiera zupeł nie drugie, np. byt--niebyt, drzewo jest--drzewo nie jest.

3° **Brak,** kiedy jedno ruguje coś w drugiem, ale to drugie czyli podmio pozostawia np. bogacz—biedny (kres kresowi brakującemu przeciwstawic ny znajduje się pod mieniem czyli pod kształtem).

4° **Przeciwność** nakoniec, kiedy cechą zniesioną jest jakaś gatunkow różnica, a pozostawionem—podmiot i rodzaj.

Dodaje Arystoteles sposób poznawania przeciwstawności, mianowicie, przez wzgląd n ruch i podmiot, gdyż ruch dzieli dwa oddalone od siebie kresy, a podmiot jeden n przyjmuje cech rozdwojonych. Rozumie się również, iż to, w co się one wcisną — przeciwstawią.

*Trzy pierwsze przeciwstawności nie przedstawiają osobliwszej trudności, zwłaszcza, z były dostatecznie uwzględnione w Logice (odniosłość będzie jeszcze obszerniej omówiona odpowiedniem miejscu). Atoli przeciwność, częstszego użytku i "quia ejus considerat specialem habet difficultatem"** znajdzie tutaj należyte uwzględnienie.*

W niewłaściwem znaczeniu mówimy przeciwne cokolwiek z czemś in nem nie może tkwić w tym samym podmiocie, choć nie zgadzają się nawe w swym rodzaju, jak gdybyśmy np. powiedzieli, że krzywe i szybkie s sobie przeciwne, bo się wzajemnie wypychają rodzajową różnicą. W zna czeniu zaś właściwem, przeciwne zwiemy rzeczy "najbardziej od siebie o dalone," ale schodzące się, albo:

1° W tym samym rodzaju, np. białe i czarne (w rodz. barwy). Albo

2° W tym samym podmiocie, np. zdrowy i chory (w człowieku). Albo

3° W tej samej umiejętności, np. prawidłowy i nieprawidłowy (cza sownik dla gramatyka; możność i sprawność dla metafizyka).***

---

*Metaph. l. IV. c. X. n. 2.

** S. Th. Meth. l. X. l. V.

*** Nazywamy drugorzędnie przeciwnościami te rzeczy, co się odnoszą w jakiś sposób do powy czych przeciwności pierwszorzędnych. A więc są drugorzędnie przeciwne:

1° Rzeczy, które już przyjęły w siebie przeciwności (pierwszorzędne), np. lód i ukrop (l zimne-gorące).

2° Rzeczy mogące przeciwności przyjąć, np. uleczalny—pogorszalny.

88.— Że właściwie są przeciwne tylko te rzeczy, które są jednego i tego samego rodzaju i które, w obrębie tegoż rodzaju, ulegają wzajemnej zmienności, można przekonać się przez nawodzenie, bo nie zwyklim brać za przeciwne, rzeczy bez styczności rodzajowej i wzajemnego wpływu przymiotów gatunkowych i ich braków, np. nie przeciwstawiamy **białego nieukowi.** Lecz to nie wystarcza.

Potrzeba właściwej przeciwności najbardziej oddalonej różnicy, co również potwierdza doświadczenie, gdyż np. nie zwiemy przeciwnemi czerwoności i żółtości, lecz środkowemi. Czarność i białość uchodzą w pospolitym zmyśle za przeciwne. Przyczyna jest ta, iż dwa przeciwne prądy, rodu i zaniku, są sobie przeciwne na całej linji wtedy tylko, kiedy się wzajemnie zwalczają (a więc nie te, które oddzielone rodzajem, nie znajdują punktu starcia). Prądy przeciwdziałające bezpośrednio z przeciwstawionych krańcowych źródeł wychodzą, gdzie znajdują swą wystarczającą przyczynę. Owym źródłom zachowalim miano przeciwności zgoła i bez dodatku, jako największej (co nie ma przedłużenia) oddali, czyli doskonałej (której nic zewnątrz) różnicy, tj. ostatniej (ostatnie bowiem—co we wszystkiem i obejmuje «ἐν παντὶ καὶ περιέχει». Stąd powiadamy, iż przeciwne z przeciwnego powstaje, podkreślając wzajemną walkę do ostateczności: «Ἐπεὶ δὲ ἐνδέχεται ἀλλήλων τὰ διαφέροντα πλεῖον καὶ ἔλαττον, ἐστι τις καὶ μεγίστη διαφορά, καὶ ταύτην λέγω ἐναντίωσιν.» *

Nietrudno się dorozumieć przytem, iż jednemu przeciwnemu jedno tylko przeciwstawia się przeciwne, gdyż niemasz ostatniejszego nad ostatnie, ani jednej oddali (danej przez rodzaj) więcej niż dwa krańce.

89.— Pierwszą przeciwnością—mienie i brak. Atoli nie każde mienie i brak—przeciwnością, lecz najzupełniejsze. Ta pierwsza przeciwność wchodzi we wszystkie inne sposoby przeciwiania się, ponieważ o tyle drugie takie, o ile uczestniczy w pierwszem, przez co pierwsze w drugiem.

Przez brak przeciwność łączy się ze sprzecznością, sprzeczność bowiem jest brakiem (bytu — więc wogóle), a brak jest pewną sprzecznością (pośrednią). W samej rzeczy, sprzeczność przeciwstawia bezpośrednio byt niebytowi; brak przeciwstawia niebyt bytowi za pośrednictwem swego podmiotu. Toteż w sprzeczności brak pośrodka, w braku zaś mamy pośrodek, a więc i w przeciwieństwie możemy go mieć, czem się różni właśnie przeciwieństwo od sprzeczności.

Chociaż wszelkiej przeciwności jeden z kresów jest brakiem, nie każdy jeden brak jest przeciwieństwem, ale tylko ten, z którego pierwszego powstaje przemiana na przeciwne ostatnie mienie.

Z powodu zaś, iż zazwyczaj wyrażamy takie najbardziej oddalone braki i mienia z różnemi odcieniami myśli, niektóre przeciwieństwa przyjmują, inne nie przyjmują pośrodka, wedle tego czy włączamy lub nie włączamy w ich pojęcie bliżej oznaczonego podmiotu: «ὅτι τὰ μὲν ἔχει τὸ ὑποκείμενον ὡρισ

3° Rzeczy czynne lub bierne (w sprawności lub możności) względem przeciwności, np. ogrzewacz—oziębiacz, ogrzewalne—ostudzalne.

4° Przyjęcia i odrzucania, mienia i braki przeciwności; gdyż sprzeciwić się przeciwności, tyle znaczy, co ustawić przeciwność tej przeciwności, np. odrzuć **przeciwnie** czarność, będziesz miał białość—przeciwność czarności.

Jak widzimy. Stagiryta uzwględnia tu przeciwności wedle podmiotu, czynnika i biernika, rodu i zaniku.

*Metaph. l. IX. c. IV.

μένον, τὰ δ' οὔ.» (tamże). I tak np. równy i nierówny * nie mogą mieć pośrodka, albowiem zwiemy nierównym jakikolwiek rozmiar pozbawiony równości bez dalszego określenia oddali od tej równości lub jej podmiotu (podmiot jakby w cień myślą usunięty, chociaż rzeczywiście jest; dla myśli spoglądającej wprost na brak równości, różne podmioty, jako różnie oddalone, obojętnieją, znieokreślają się, uchodzą za kulisy — brak sam na widowni; stąd brak pośrodka). Inne zaś przeciwieństwa, np. biały-czarny, cnotliwy-bezecny itd. włączają w znaczenie określone podmioty, między którymi pośredniczą inne; stąd pośrodek w takich przeciwieństwach. Pożądane określenie, bez którego niema takiej przeciwności, dotyczy albo czasu, tak np. dziecko ni cnotliwe ni bezecne; albo głównej części, tak np. stawiłbyś się **goły** (przeciw. do ubrany) w towarzystwo, mimo, że z trzewikami na nogach, kapeluszem na głowie i nadomiar pod parasolką; albo całości, tak np. człowiek w powyższym przykładzie byłby tutaj jeszcze ubrany. Najbardziej przeciwność wymaga samego podmiotu określonego — nie nazywamy np. grubianinem prostaka, ale człowieka z towarzystwa, a niegrzecznego w zachowaniu się. Stąd jasną rzeczą, iż nie każdy brak— przeciwnością.**

---

*Bierzemy "nierówny" jako brak, nie jako sprzeczność tj. **nie równy.**

**Św. Tomasz, w swym komentarzu (Metaph. l. X. l. VI.), robi następującą uwagę: "Cum privatio nihil aliud requirat nisi absentiam formae, supposita tantum habitudine in subjecto, sine hoc quod determinet aliquam dispositionem in subjecto, per quam subjectum sit propinquum formae vel distans ab ea: quod privatio non significat aliquam naturam in subjecto, sed praesupponit subjectum cum aptitudine. Contrarium vero requirit determinatam dispositionem subjecti, secundum quam maxime distet a forma. Unde de necessitate aliquam naturam significat in subjecto, quae est ejusdem generis cum forma absente; sicut nigrum est in genere albi. Considerandum est etiam quod est duplex privatio. Quaedam quae habet immediatum ordinem ad subjectum formae, sicut tenebra habet immediatum ordinem ad diaphanum. Et inter hujusmodi privationem et formam oppositam est mutua transmutatio. Aer enim de lucido fit tenebrosus, et de tenebroso fit lucidus. Quaedam autem privatio est quae non comparatur ad subjectum formae nisi mediante forma, cum sit ut quaedam corruptio ejus; sicut caecitas est corruptio visus, mors est corruptio vitae. Et in talibus non est mutua conversio, sicut supra in nono habitum est. Cum igitur hic ostenditur contrarietatem esse privationem ex mutua transmutatione, quae est in contraris et privatione et forma, manifestum est quod non dicitur ista esse contrarietas quae est corruptio formae, sed quae habet immediatum ordinem ad subjectum formae. Et sic cessat illa objectio quae ponitur in Praedicamentis, quod a privatione ad habitum non fit reversio. Contraria autem transmutantur invicem." —Pytanie czy nowoczesny rozwój Fizyki pozwala zatrzymać takowe pozytywne pojęcia braku ("natura", "dispositio") np. ciemności "tenebra"?—Oczywiście, nie możemy się trzymać wyrazów średniowiecznych materjalnie. Fizyka udowadnia, iż czarność nie jest "naturą", jakimś kolorem, ale zupełnym brakiem koloru; wogóle przechyla się, w obecnej dobie, dążność ku uproszczaniu przez sprowadzanie do jedności energji. Mimoto mniemamy, iż język średniowieczny da się przetłumaczyć na nowoczesny, przyczem zachowane pojęcia zostaną tylko odświeżone. Jeżeli w myśl nowoczesnej Fizyki nazwiemy białość "oznaczonem drganiem eterycznem", wystarczy przetłumaczyć wyraz użyty przez św. Tomasza "natura" na "drgalność eteryczną". Na owej możności będzie polegać bezbarwność czyli czarność, a jest czemś pozytywnem choć w możności względem osobliwszego drgania zwanego białością; stąd też wyraz "natura", gdyż i możność naturą, w nauce Stagiryty.

Możnaby więc zachować podział św. Tomasza "duplex privatio", tj. braku z "bezpośrednim stosunkiem do podmiotu kształtu" i braku z "pośrednim stosunkiem (pośredniczy sam kształt) do podmiotu kształtu". Owa "tenebra" z której powstałaby białość (nie, oczywiście, jako z przyczyny sprawczej), byłaby tylko drgalnością przeźroczystego ciała zwanego eterem i przymiotem pozytywnym. A brak zanik "corruptio", drugi człon podziału, np. śmierć w przeciwieństwie do życia, wistocie nie dopisuje pozytywnemu pojęciu. Taki zanik jak śmierć, będąc rozkładem, nie może odnosić się bezpośrednio do podmiotu kształtu (jako takiego). Wedle zasady "corruptio unius est generatio alterius" w śmierci nietylko życie ustępuje, ale i samo sporządzenie (dispositio) życiowe podmiotu życia czyli "fizycznego ciała zestrojonego". Wistocie, każdy człon lub cząstka w rozkładzie śmierciowym nabywając innego kształtu, przestaje być członem—powstają mnogie całości. Gdzie tedy podmiot życia bezpośredni? Każdy kształt każdej nawej całości pozbawia pierwszy podmiot nie tylko życia, ale i podmiotnictwa przez to samo, że z członka robi całość. Rzecz więc widoczna, że takie pozbawienie jak śmierć, nie odnosi się bezpośrednio do podmiotu życia, ale pośrednio—przez pamięć na kształt (życie), pod którym owe teraz całości niegdyś stały i były częściami czyli członkami.

W podobny sposób można omówić kwestję ślepoty.

W każdym razie, jeżeli nasze tłómaczenie nie wystarcza na ocalenie powagi św. Tomasza jako fizyka, jego powaga jako metafizyka pozostaje nienaruszona, albowiem ostatecznie metafizykowi chodzi tylko o ogólnobytnie dokładne pojęcie braku i przeciwieństwa, zaczerpnięte z danych pospolitego zmysłu, a nie o jego szczegółowe uiszczanie się w czujnej rzeczywistości, co jest sprawą fizyka, który oczywiście, pod karą sprzeciwu ze zdrowym rozsądkiem, ma przestrzegać wniosków Metafizyki w swych dociekaniach fizycznych.

Dalej Stagiryta wyjaśnia, w jaki sposób równe odnosi się do nierównego, a w jaki sposób do wielkiego i małego, przyczem omawia istotę pośrodka i inne podaje spostrzeżenia; sam łatwo przeczytasz i z korzyścią..*

90.— **V. Podobieństwo.** — Jak tożsamość, tak też podobieństwo zasadza się na jedności. Jednia w poczecie podstaty daje tożsamość — jednia w poczecie jakości daje podobieństwo: "Unum in substantia facit idem, unum in quantitate aequale, unum in qualitate facit simile.** jakości zaś przybywają do podmiotu i odchodzą przemianą, którą również można uważać za pewną jakość, dlatego Arystoteles wyznacza sposoby podobieństwa i wedle przemiany*** i wedle jakości.****

Wedle przemiany zwiemy podobne rzeczy:

1° Które przechodzą te same dotkliwości (np. dwóch uczniów tą samą karą ukaranych).

2° Które uległy większej liczbie tych samych aniżeli innych przygód (tak np. uważamy za dwie siostry w męczeństwie narodowem Polskę i Irlandję, chociaż nie zupełnie takie same koleje przechodziły).

3° Których przemiana została zakończona w jednej jakości (np. dwa białe mury). Bierzemy tu jakość ogólnie czyli jako kształt nawet podstatowy, gdyż: «Τὸ ποιὸν λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἡ διαφορὰ τῆς οὐσίας.» *****

91.— Wedle tejże jakości są sobie podobne dwie rzeczy:

1° Które nie są poprostu te same, mając podmiot odrębny, ale ten sam kształt (np. Paweł podobny Piotrowi w człowieczeństwie, większy kwadrat mniejszemu w kwadratowości, linje proste a nierówne w prostości).******

2° Jednego kształtu, dopuszczającego więcej i mniej, ale w rzeczywistości bez owych stopni (np. dwie ściany jednakowo białe; albo sobowtór).

3° Jednego kształtu ze stopniami onegoż (np. biały i blady — gdyż i bladość jest pewną białością).

4° Mając więcej przymiotów tych samych, niż odmiennych, czyto istotnych, czy to pozornych (np. złoto a ogień, kryształ a tafla spokojnej i czystej wody itd.) .

Przez przeciwieństwo tyleż sposobów będzie na *niepodobne* lub *inne* lub jeszcze *odmienne.*

Zaledwie zauważyć potrzeba, iż często przenosi się podobieństwo z właściwej dziedziny jakości na pograniczne poczety, np. na rozciągłość (mówi się czasem: ta wieża tamtej podobna, a ma się na myśli wysokość). Stąd ów zmienny dobór przysłówków: równo, podobnie, jednakowo, itd.

92.— **VI. Równość.** — Jestto "jedność pomiaru". Więc właściwie są równe tylko rozmiary, czyto ciągłe czyteż oddzielne. Łatwo rozumiemy dlaczego niema sposobów równości. Albowiem oznacza określoną miarę, od której

---

*Metaph. l. IX. c. V. VI. VII.

**S. Th. 1 Sent. D. XIX. q. I. a. I. in c.

***Zwłaszcza w Metaph. I. IV. c. IX. n. 6.

****Metaph. I. IX. c. III. n. 4.

*****Metaph. l. IV. c. XIV. n. l.

******Dla podobieństwa konieczna dwoistość, co je odróżnia od tożsamości. Zatym, Paweł Piotrowi podobny rzeczowo, ale są utożsamieni myślowo.

odchodząc bodaj na włos, czyto w nadmiar, czyto w niedomiar, już będzie coś nierówne, tj. albo większe albo mniejsze (lub też liczniejsze albo mniej liczne). Toteż równe przeciwstawia się wprost (przeciwnie) negatywnemu brakowi czyli nierównemu, a pośredniczy między **wielkiem** a **małem.** Równość zawdzięcza, jak widzimy, swą imienność pośrodkową swej określoności.

Jak wogóle tak i tu przenosimy nazwę z poczetu rozciągłości na inne. Mówimy bowiem o *równej* sile, o *równych* osobach Trójcy Przenajświętszej itd.

193.— **VII. Pierwsze i następne.** — Są to pojęcia odnośne do danego początku (co się łączy z pewną jednością, zob. wyżej). Początek zaś wogóle jest "to z czego coś powstaje, jest, poznaje się". Pierwsze więc i następne wedle tego początku bierze się, tego, co jest początkiem albo zgoła i bez dodatku i z własnej przyrody, np. ojciec (względem syna), albo pod jakimś względem, ze względu na zewnętrzne okoliczności, okolicznie więc, np. ze względu na miejsce, czas, poznanie, godność, piękność itd., tak, że to, co, poprostu mówiąc, jest poślednie, może znajdywać się przed pierwszem pod pewnym z wymienionych względów, jak np. syn wykształcony ojca prostaka w społeczeństwie. —

«Πρότερα καὶ ὕστερα λέγεται ἔνια μὲν ὡς ὄντος τινὸς πρώτου καὶ ἀρχῆς ἐν ἑκάστῳ γένει τῷ ἐγγύτερον ἀρχῆς τινὸς ὡρισμένης, ἢ ἁπλῶς καὶ τῇ φύσει ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ὑπό τινων, οἷον τὰ μὲν κατὰ τόπον τῷ εἶναι ἐγγύτερον ἢ φύσει τινὸς τόπου ὡρισμένου, οἷον τοῦ μέσου ἢ τοῦ ἐσχάτου, ἢ πρὸς τὸ τυχόν, τὸ δὲ πορρώτερον ὕστερον.» * **Pierwsze** więc jest to, co względem danego początku przoduje innemu; to inne zwiemy **następnem.**

Różne sposoby pierwszeństwa (przytem i następstwa):

A) **wedle ruchu** (stawania się) czyli więc pomiaru, czyto ciągłego czyto liczebnego:

1° **Pierwszeństwo względem początku miejscowego,** bądźto przez samą przyrodę ustanowionego, bądźtwo przez jakąkolwiek inną przyczynę. I tak np. w stosunku do środka ziemi korzeń drzewa z natury rzeczy jest pierwszy, wierzchołek—ostatni; przeciwnie, pierwsze drzewo szpaleru zawdzięcza swe pierwszeństwo ogrodnikowi.

2° **Pierwszeństwo wedle początku czasowego** np. teraźniejszej chwili; i tak rok 1927 **przed** rokiem 1928 względem teraźniejszego 1929, bo dalszy; oraz w stosunku do tegoż roku 1929, rok 1930 przed 1931, bo bliższej przyszłości.

3° **Pierwszeństwo wedle źródła ruchu.** To jest pierwsze, co bliżej stoi uruchomiającego np. pierwsze dziecko, następny młodzieniec (w stosunku do rodziciela), albo pierwszy oficer, następny podoficer (w stosunku do generała lub kapitana).

4°**Pierwszeństwo porządku** (w pomiarze liczebnym) w rzeczach oddzielnych, np. w łańcuchu, przymocowanym do haka, **pierwsze** ogniwo zawieszone na haku.

194.— **B) W poznawaniu** (to pierwszeństwo już więcej istotne niż przypadkowe, gdyż rzeczy poznajemy jak są, kiedy prawdziwie poznajemy; po-

* Metaph. l. IV. c. XI. n. 1.

nieważ zaś podwójne w nas poznawanie — umysłowe i zmysłowe, stąd podwójne pierwszeństwo lub następstwo w porządku poznawania):

1° Wedle poznawania umysłowego **powszechniki pierwsze,** jednotnięki następne, pośrednio bowiem poznawane; odwrotnie w poznawaniu zmysłowem.

2° Wedle poznania umysłowego **przypadłości (pojedyńczości) przed całością,** gdyż nie zrozumiesz, co to jest **człowiek muzykant,** jeśli poprzednio nie zrozumiesz, co to jest muzyka (w bytowaniu przeciwnie, muzyka po muzykancie); zato pod zmysły podpadają wpierw całości złożone.

3° Wedle tegoż poznania umysłowego **właściwości pierwszych pierwsze.** I tak np., ponieważ linja (pojedyńczość) przed płaszczyzną, dlatego właściwość pierwszej przed właściwością drugiej — prostość przed płaskością?

C) W bytowaniu czyli wedle przyrody i istoty:

1° **Pierwsze jest, co może być bez innego,,** a to inne nie bez niego, np. zwierzę względem człowieka.

2° **Pierwsze to z powodu czego wszystko inne jest i zwie się bytem,** mianowicie, ostateczny podkład czyli podstata. Wszystkie więc przypadłości będą następne.

3° (Wedle podziału bytu na możność i sprawność). Raz zwiemy pierwsze, **co się znajduje w możności** (w sprawności zaś następne), raz — **co się znajduje w sprawności** (następne zaś z powodu możności). I tak np. część przed całością w nabywaniu (porządek możności); przeciwnie, całość przed częścią w rozdawaniu (porządek sprawności); tak samo podzielność wymaga części możnościowych, zaś podział wymaga całości poprzednio. Podział z podzielności, podzielność z części bezpośrednio.

ARTYKUŁ II.

PRAWDA ONTOLOGICZNA CZYLI BYTNIA.

195.— Uwagi wstępne. — Każda rzecz jest sobą, kiedy ma swą istotę czyli kształt i bytem, kiedy ma swe istnienie. Żeby nie mowa, natymby się skończyło. W powszechnym solipsyźmie wszystkoby dla siebie, odosobnionej monady, istnienie swe trawiło. Świat bez prawdy i fałszu, świat bez świadomej udzielności rozgardjasz — przypuszczenie niedorzeczne. Wistocie, we wszechświecie panuje, a panuje z konieczności porządek, jedność, harmonja, życie świadomie altruistyczne. Źródłem jedności, porządku w mnóstwie — jedność bezwzględna. Rzeczony altruizm odwzorowany na najhojniejszym Egotyźmie, bo Wszechegotyźmie. Lśniąca liczność w pierwowzorze jedności bezwzględnej, to prawda — prawda-światło, odwiecznie w odwiecznem słowie "Fiat" błyszcząca, w prawdzie wiekowej, w wiekowej odpowiedzi tworu "adsumus" echem powtórzona. Nierozerwalnym więc ogniwem prawda połączona z bytem, tak, że niemasz "de facto" bytu, gdzie niemasz prawdy "ens et verum convertuntur".

Cóż tedy prawda? — Oddźwięk bytu. Harfą, oddźwiękiem swoim uprawdzającą byt, może być jeno dusza (lub wogóle duch), która, jak po-

wiada Filozof, może wszystkiem zostać czyli w sobie wszystko powtórzy
Przeto prawda jest pojęciem względnem i wymaga dwóch kresów — przed
stawienia i przedstawionego czyli słowa i rzeczy. Wyrównanie obopólne
tych dwóch kresów stanowi prawdę. Toteż, zależnie od którego kresu sto
sunek wyrównania rozpoczyna się, mamy prawdę pełnokształtną czyli sło
wa albo rzeczową czyli ontologiczną lub bytnią.

Bezwzględnie orzecznik **prawda** należy się na pierwszem miejscu słowu
(czyli myśli), jak wykazuje niespornie Doktor Anielski *, gdyż imiona
różnym rzeczom nakładamy wedle wykończonego kształtu (niekoniecznie
wedle przyczynowości). Zatym, w której rzeczy nasamprzód zjawi się
kształt czyli cała rzecznia, tej rzeczy na pierwszem miejscu damy nazwisko
odpowiadające kształtowi. Może się zdarzyć, że z dwóch rzeczy omianowa
nych tą samą nazwą, jedna wcześniej, druga później wita w sobie całe
kształt odpowiedni nazwie wspólnej, a więc i nazwę. A otóż prawda — to
wyrównanie. Najbujniejsza wyobraźnia nie przedstawi ci wyrównania w
jednym kresie. Rozumiemy wyrównanie dopiero wtedy, kiedy stanie kres
drugi przed pierwszym i na wysokość pierwszego. Przeto należy zbadać
w którym kresie ruch wyrównawczy powstaje, a w którym się kończy, tam
bowiem wykończenie wyrównania (przeto i prawda poraz pierwszy), gdzie
ów ruch zakończy się. Wiadomo, że ruch odzwierciedlenia czyli zdwojenia
się rzeczy, tj. prawdy, rozpoczyna się w rzeczy lub bycie, a kończy się w
duszy czyli w umyśle, gdy umysł odbija i wyraża rzecz tak, jak rzecz w so
bie bytuje, co jest jego naturalnem zadaniem. Wtedy i dopiero wtedy ma
my dwa odrębne kresy — rzecz rzeczy i rzeczmowę (której to rzeczymowy
rzeczrzeczy jako taka nie ma; gdyby ją miała, nietylko byłaby prawdziwą
ale i prawdą swoją jak Bóg), mamy najdoskonalsze wyrównanie, bo rzecz w
rzeczy, a w umyśle — to jedna i tasama, tylko inaczej w myśli inności
myślową akuratnie potrzebną na kres **wtóry,** a bynajmniej nie szkodząc
tożsamości przypisywania. Więc prawda czyli wyrównanie poraz pierw
szy (w porównaniu do rzeczy) pojawia się w umyśle i jemu pierwszemu
przynależy.**

196.— Lecz nasz umysł cieszy się dwojaką czynnością — prostem pojmowa
niem i sądem. W której z nich prawda na pierwszem miejscu?—W sądzie
Powód łatwo zrozumieć. Dorówność w rzeczach odrębnych, gdyż nic sobie
nie wyrównuje, ale sobie **tożsamo** (rzeczowo albo myślowo). A otóż prost
pojęcie jako umysł czyli kres drugi prawdy ma tylko podobiznę rzeczy
czyli kształt, jak go posiada sama rzecz, więc nie ma czegoś odrębnego
od niej. Dopiero w sądzie myśl bierze górę nad rzeczą (czyli od nie
się odrębnia) tymże sądem, którego rzecz nie ma, a którym dochodzi do
swej pełnej sprawności myślowej, odrębnej od sprawności rzeczy bytniej.

Ale to wszystko było dostatecznie uwzględnione w Kryterjologji; wystarczy więc tu
taj to krótkie przypomnienie.

---

* Zob. De Verit. Quaest. I. a. II.

** Zrozumiesz przytem, że z zanikiem umysłu, zanika prawda.

TWIERDZENIE XIII. — Prawda bytnia polega na zgodności rzeczy z myślą.

Dowód: Wyraz **prawda** dodaje do wyrazu **byt** coś dodatniego. Ten zaś dodatek do bytu nie może polegać na czem innem jeno na tem, iż rzecz dopisała myśli. Więc prawda — to zgodność rzeczy z myślą.

197.— Większa przesłanka twierdzi nasamprzód, iż prawda bytowi coś dodaje, co się rozumie samo przez się, albowiem w przeciwnym razie słowo "prawda" byłoby zbyteczne w ludzkiej mowie. Następnie dodaje "coś dodatniego"; to też jest jasne, gdyż dodatek ujemny (przeczenie lub brak) **dodany** do bytu daje **jedno,** a przecież rozróżniamy jedno i prawdę.

Mniejsza przesłanka powoduje się osobliwym warunkiem podmiotu dodatku. Bytowi w rzeczy samej nic dodatniego dodać nie można. Pogodzić nam trzeba tę sprzeczność: dodatek dodatni nic bytowi nie dodający. Pośrednikiem zgody może być tutaj jeno taka rzeczywistość, która przez swe urzeczywistnienie rzeczywistości urzeczywistniającej ją nic nie doda z rzeczywistości rzeczywiście przez nią urzeczywistnionej, ale tylko inaczej tęsamą rzeczywistość nową pierwszej przeciwstawi. Taką jest myśl, której cała wartość rzeczowa i znaczenie—z rzeczy. Wistocie, stosunek rzeczy do myśli nie jest rzeczowy, ale stosunek myśli do rzeczy jest rzeczowy. Masz tedy w prawdzie ponad rzecz i coś pozytywnego dodanego, mianowicie, stosunek wiedzy do rzeczy (stosunek realny—nie zmyślony) i nic do rzeczy realnie nie dodane, gdyż myśl o rzeczy nie jest drugą rzeczą, coś innego od rzeczy, lecz jedno i tosamo, tylko postawiona jako orzeczenie, gdy rzecz podmiotniczy. Cała więc odrębność — funkcjonalna, czyli w podmiotniczeniu i orzecznictwie.*

Zarzut: 1° Gdyby prawda dodawała do pojęcia bytu coś pozytywnego, moglibyśmy mieć pojęcie bytu bez pojęcia prawdy. Niedorzeczny następnik. Więc i poprzednik.

Odp. *rozróżniam następnik we większej*: *moglibyśmy mieć pojęcie bytu bez pojęcia prawdy, tj. bez mienia prawdy — przeczę; bez mienia prawdy pojętej — przyjmuję; odwrotnie należy rozróżnić następnik w mniejszej.*

Obj. Pojmując byt, tem samem cechujesz go prawdą; ale to nie znaczy, że w pojęcie twe bytu wchodzi pojęcie prawdy. Innemi słowy, w rzeczy pojętej znajduje się prawda (właśnie twoje pojęcie rzeczy zgodne z rzeczą uprawdza rzecz), lecz o tem wiesz (tj. pojmujesz prawdę jako taką) w następnem i odrębnem pojęciu, po pojęciu bytu: nie cokolwiek bowiem umysł myśląc posiada, myśląc i myśli, wszak nie zawsze się nakrywa — "non oportet quod quidquid intellectus intelligendo habet, intelligendo intelligat, quia non semper reflectitur, supra seipsum".*

2° Jeżeli prawda a byt różnią się — jakąś różnicą różnią się. Nie różnią się ani istotną różnicą ani przypadłościową. Więc wcale się nie różnią.

Odp. *rozróżniam większą przesłankę*: *jakąś różnicą* rzeczową *różnią się prawda a byt— przeczę;* myślową—*podrozróżniam*: *myślową ujemną — przeczę; myślową dodatnią, która przez to samo, że tylko do prawdy dodaje się, wyróżnia prawdę od bytu — przyjmuję. Rozróżnienie to rozumie się łatwo w świetle powyższych objaśnień. Co się tyczy mniejszej, nie uwzględnia dostatecznie pola rzeczniowego.*

---

* Stąd widzisz jeszcze lepiej, dlaczego nasze orzekania są tożsamościowe i gdzie styczność rzeczy z myślą.

* De Ver. q. I. a. V. ad 5m.

TWIERDZENIE XIV. — Prawda bytnia pokrywa w swej przewlekłości całe zakres bytu.

198.— **Dowód:** prawda bytnia jestto byt myśli wyrównujący. Każdy zaś by wyrównuje pierwszej przypuszczalnej Myśli, od której zależy zawisłością albo tożsamości albo wyniku, a pozatem—nic. Myśl zaś zależną od siebi byt wszelki sobie zrównać może. Więc prawda bytnia pokrywa całe pol bytu, tj. należy do właściwości wyniosłych bytu.

Większa powtarza tylko określenie prawdy bytniej.

Mniejsza zaznacza stosunek bytu do różnych myśli, na który to stosu nek zaszczepia się prawda. I powiada najpierw, że byt każdy wyrównuj pierwszej Myśli, jeżeli takaż jest (tu przypuszczamy, co w bogosłowiu u dowodnimy), od której istotną koniecznością zależy. Wistocie, możemy t przypuścić podwójną możliwość: albo byt utożsamia się z tą pierwszą My ślą i wtedy jest pierwszym Bytem i pierwszą Prawdą, albo odrębny i o Niej zależny (materjalista tylko przypuścić może jeszcze byt przedni bez myślny [kroju przypuszczenia], lecz taki byt jak byłby bez prawdy, ta też w rzeczywistości bez bytności) jak dzieło od sztuki, a wtedy znów tyle jest, o ile wyrównuje swej sztuce, to zn. o tyle jest bytem, o ile prawd I w pierwszym i w drugim wypadku—prawda tak zwana istotna, bo cał istota prawdziwego bytu od Myśli zależy.

Względem naszego umysłu, od którego nie zależy w swej bytnośc byt wszelki zwie się prawdziwy nie dlatego, że mu tu i teraz wyrównuj lecz dlatego, że jest w stanie (w należytych warunkach podmiotu myślące go) dać się mu poznać przez swe istnienie. Temsamem, że istnieje, mu móc być poznany, choć niekoniecznie jest poznany. Na tej zdolności poleg jego prawda, ale prawda przypadkowa.

199— *Podwynik I*: Więc bytnia prawda przypadkowa nie jest wyrównaniem sprawnem, a możnościowem.

Podwynik II: A więc prawda bytnia — to sam byt z podkreślonym dodatkiem stosu ku do umysłu. Przytem, prawda oznacza wprost sam byt, lecz nie bez spółoznaczenia stosu ku do umysłu. Zrozumiesz więc przysłowie: "Ens et verum convertuntur", to zn., iż pra da jest temsamem co byt, choć dodaje współoznaczenie stosunku. Atoli to nie rzeczow stosunek, lecz myślowy: całością swej istoty byt odnosimy do umysłu.

Uwaga: *byt jest prawdziwy nietylko wewnętrznym swym kształtem prawdy (wed podobnoznaczności stosunkowości), ale również przez omianowanie zewnętrzne czyli prz kształt prawdy w umyśle tkwiący lub przez prawdę pełnokształtną (podobnoznaczność prz pisywania): "Denominantur autem res verae a veritate, quae est in intellectu divino vel intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quae est in animali, et n sicut a forma inhaerente; sed a veritate, quae est in ipsa re (quae nihil est aliud quam entit intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans) sicut a forma inhaerente; sicut cib denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur."**

Co się tyczy nicości, o której też z prawdą się wyrażamy, np.: nicość nie istnieje o tyle jest prawdą, o ile jest bytem; jest bytem czysto myślowym, więc i takąż prawd

A więc fałsz nie istnieje.

---

* De Verit. q. I. a. IV.

Dopowiedzenie: pod innym a innym względem prawda jest jedna, wieczna, niezmienna, bezwzględna; albo liczna, czasowa, zmienna, względna (zob. de Verit. q. I. a. IV, V, VI).*

Uwaga: *o wiele mniej dokładnie pisze kard. Mercier: "Dès qu'une chose a engendré dans l'intelligence l'idée de ce qu'elle est, il suffit de rapprocher de cette conception idéale un sujcct qu'elle embrasse dans son extention pour voir surgir une vérité ontologique". (Métaph. Gén. p. 214). Prawda bytnia nie wymaga tyle, mianowicie, żeby rzecz zrodziła poprzednio w umyśle pojęcie swej istoty, żeby nastąpiło porównanie rzeczy z poczęciem umysłowem. Rzecz sama w sobie, jako oczekująca swej sprawiedliwej oceny ze strony umysłu — oto prawda bytnia: "secundum quod (res) habet esse conformabile intellectui". (1 p. q. XVI. a. V.). Poczęcie w umyśle czyli ujęcie rzeczy przez umysł — to już prawda umysłowa: "veritas invenitur in intellectu, secundum* quod apprehendit rem *ut est" (ibd.).— Tak samo brak ścisłości w jego określeniu prawdy logicznej: "elle est la conformité de la formule du jugement avec la rapport qui constitue le vrai ontologique". (ibd. p.* 217)— *"jestto zgadzanie się formułki sądowej ze stosunkiem stanowiącym prawdę bytnią". — Nie! ona jest: zgodą myśli z rzeczą, albo jeżeli chcesz zgodą sprawnego umysłu z rzeczą. albo jeszcze: zgoda dwóch bytowań jednej i tej samej rzeczy (przypomnij sobie co powiada św. Tomasz o władzy, że "operatio ejus est esse ejus", zaś "omne agens agit secundum formam quam habet", względnie tutaj kształt jednej rzeczy czyli jedna rzecz. Toteż to, co umysł wypowiada, jest to samo, co bytuje). W formułce sądowej znajduje się sąd (oto myśl) i osądzony (oto rzecz). Dalej, "le rapport qui constitue le vrai ontologique" z jednego końca, z drugiego stanowi prawdę logiczną. Ale o tem dość.*

Uwaga: nie uwzględniamy tu fałszu: kryterjologicznie bowiem w kryterjologji został uwzględniony, metafizycznie zaś będzie w następnym art. razem ze złem.

Z wielką dokładnością omawia św. Tomasz cechy prawdy, np. wieczność lub czasowość: "Veritas adaequationem, et commensurationem importat; unde secundum hoc denominatur aliquid verum, sicut et denominatur aliquid commensuratum. Mensuratur autem corpus mensura intrinseca, sicut linea, vel superficie, vel profunditate; et mensura extrinseca, sicut locatum loco, et notus tempore, et pannus ulna. Unde et potest aliquid denominari verum dupliciter: uno modo a veritate inhaerente; alio modo ab extrinseca veritate; et quia veritas quae est in intellectu, mensuratur a rebus ipsis; sequitur quod non solum veritas rei, sed etiam veritas intellectus, enuntiationis, quae intellectum significat, a veritate prima denominetur. In hac autem adaequatione vel commensuratione intellectus ac rei non requiritur quod utrumque extremorum sit in actu. Intellectus enim noster potest nunc adaequari his quae in futurum erunt, nunc autem non sunt; alias non esset haec vera. Antichristus nascetur; unde haec denominatur vera a veritate quae est in intellectu tantum; etiam quando non est res ipsa. Similiter etiam intellectus divinus adaequari potuit ab aeterno his quae ab aeterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta; et sic ea quae sunt in tempore, denominari possunt vera ab aeterno a veritate aeterna. Si autem accipiamus veritatem pro veritate creatorum verorum eis inhaerente, quam invenimus in rebus, et in intellectu creato; sic veritas non est aeterna nec rerum, nec enuntiabilium; cum ipsae res, vel intellectus, quibus veritates inhaerent, non sunt ab aeterno. Si autem accipiatur veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quae est veritas prima; sic omnium, et rerum, et enuntiabilium, et intellectuum, veritas est aeterna; et hujusmodi veritatis aeternitatem venatur Aug. in lib. Sol. (2.cap.3 et 4) et Anselmus in Monolog; unde Anselmus dicit in lib. de Veritate (cap. 1 et 2): Intelligere potes quomodo summam veritatem in meo Monologio probavi non habere principium vel finem, per veritatem orationis. Haec autem veritas prima non potest esse de omnibus nisi una. In intellectu enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter; uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas habet conceptiones, quas diversae veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi. Cursus enim Socratis est res una; sed anima quae componendo et dividendo cointelligit tempus, ut dicitur in 3 de Anima (com. 22 et 23), diversimode intelligit cursum Socratis ut praesentem, praeteritum, et futurum; et secundum hoc conceptiones diversas format in quibus diversae veritates inveniuntur. Neuter autem horum modorum diversitatis inveniri potest in divina cognitione. Non enim de diversis rebus diversas cognitiones habet; sed una cognitione cognoscit omnia; quia per unum, scilicet per essentiam suam, cognoscit, non singulis suam cognitionem immitens, ut dicit Dionysius in lib. de divinis Nomin. (cap. 7 a med.). Similiter ejus cognitio non concernit aliquod tempus, cum aeternitate mensuretur, quae abstrahit ab omni tempore, omne tempus continens. Unde relinquitur quod non sunt plures veritates ab aeterno, sed una tantum." (ibd. a. V.).

ARTYKUŁ III.

DOBRO I ZŁO.

§ 1. — DOBRO.

...."La volonté a une si grande convenance avec le bien, que tout aussitost qu'elle l'apprercoit, elle se retourne de son costé, pour se complaire en iceluy, comme en son object très-agréable.....que mesme l'on ne peut declarer sa nature, que par le rapport qu'elle a avec iceluy: non plus qu'on ne scauroit monstrer la nature du bien, que par l'alliance qu'il a avec la volonté." (Traité de l'Amour de Dieu l. I. Chap. VII).

200.— Nie wiele autorów pisało o miłości i jej przedmiocie z taką gibkością namaszczeniem, jak św. Franciszek Salezy w przytoczonem dziele.

"Dobro, powiada autor, woli tak wielce przyjemne, że na jego widok od razu do niego się zwraca, by w niem, jako w przemiłym swym przedmiocie, sobie upodobać..... tak że nawet nie można wyjaśnić jej przyrody jeno przez jej stosunek z niem: jak również nie można wykazać natury dobra, jak jeno przez sojusz jego z wolą".

Pojęcie dobra.—Cokolwiek urochomia lub się rusza — do celu zmierza. Cel więc jest pierwszą przyczyną ruchu i spokoju wszystkiego, co staje się i stało, a cel określony.* Niemożliwy rzut ruchu poza cel lub kres, albowiem zmysł pospolity zwie celem, kresem lub końcem to, w czem coś się kończy czyli nie przedłuża się dalej. Jeżeli tedy weźmiemy pod uwagę, iż ruch — to byt w możności czyli w niedoskonałości sięgający po doskonałość, natychmiast kres przedstawi nam inną nieco stronę pojęciową, mianowicie doskonałości lub sprawności, a więc kształtu i istnienia, albowiem kształt i istnienie są sprawnością. To, co względem ruchu—kresem, a względem stawania się zwiemy do(s)konałością,** podkreślając odpowiedniość, stosowność, dobraność **kresu-do do kresu-od** i odwrotnie, zwyklim zwa**dobrem.*** Ową stosowność czyli dobraność lub dobroć czytamy w przeróżnych objawach pożądań i chęci w dziedzinie sztuki i postępu, w czynach i zamiarach; toteż zgrabnie określono dobro "czego wszystko pożąda" «Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ'ἐφίεται.»*** Określenie to, jak widzimy, z następnego (a posteriori); albowiem niemoż

---

*Cel nieokreślony lub obojętny — niedorzeczność, gdyż obojętność równa się dwoistości, dwuistość—rozbieżności, w rozbieżności jeden kierunek neutralizuje drugi. Tej prawdzie daje świadectwo umysł pospolity w przysłowiu: "Kto dwa zające goni, żadnego nie dogoni."

** Doskonałe=dokonałe=dokonane=do końca doprowadzone, po brzegi swej pojemności wypełnione, tj. "czemu nic nie brakuje z tego co ma mieć lub może". Ma coś wszystko swoje—doskonałe jest coś przedmiotem pożądania (zdobywczego lub zachowawczego) — dobro. Przyczem pojęcie dobra a doskonałości są nieco różne, choć pokrywają tę samą rzecz.

*** Pierwiastek **dob** z przyrostkiem **r** od doba=czas pomyślny, stosowny; stąd wogóle "stosowność", "odpowiedniość", jak świadczą jego pochodniki np. "podobny", "upodobać", "ozdobny" Zob. A. Brueckner, Słow. Etym. J. P.; Słow. J. P. przez J. Karłowicza, A. Kryńskiego i W. Niedźwiedzkiego; Słow. J P., S. B. Linde.

**** Eth. l. I. c. I.

liwa określić (w szerszem znaczeniu) pierwszych pojęć z pierwszego (a priori), gdyż nic przed pierwszem coby na nie rzuciło światło z góry.* To nie znaczy jednakże, iż cokolwiek czemukolwiek jest dobrem, owszem w dobru tkwi idea stosowności, tak że określenia "czego wszystko pożąda" znaczenie jest następujące: cokolwiek pożąda czegoś, pożąda dlatego, że to dla niego dobro (odpowiednie). Że czasem widzimy pożądających zła, to nie zadaje bynajmniej kłamu powyższemu określeniu, lecz stwierdza tylko następność dobra po prawdzie i uzależnia dobro od ujęcia (w istotach poznawaniem opatrzonych). Ujęcie mylne przedstawia zło jako dobre, skąd pożądanie zła w istocie, lecz pod płaszczykiem pojęciowym dobra.** A nie trzeba myśleć, iż w powyższem określeniu mowa tylko o pożądaniu poznaniowem. O wiele szerzej roztaczamy jego zakres, włączając nawet wszelkie poruszenia przyrodzone pod skrytem kierownictwem Twórcy natury. W ten sposób pierwsze tworzywo pożąda kształtu, korzeń drzewa pruje ziemię w poszukiwaniu za pokarmem dla najmniejszej cząstki całości jak liści i kwiatów, gleba suchemi rozpadlinami woła o deszcz głośniej niż wrona itd.***

201.— Ponieważ zaś wszystko co ma nieco dobra, czerpie je z naśladownictwa najwyższego Dobra, wszelkie pożądanie kończy się poniekąd w ostatecznem Dobru.****

Pięknie powiedział św. Augustyn, iż wszystko szuka i łaknie Boga.

TWIERDZENIE XV.—Dobro nie dodaje bytowi różnicy rzeczowej, lecz tylko myślowy stosunek stosowności do pożądania.

Tak jak udowodniliśmy tożsamość rzeczową prawdy z bytem, a różność ich tylko pojęciową, tak też należy udowodnić takiż sam stosunek między bytem a dobrem. Dzielimy więc twierdzenie na dwie części— ujemną i dodatnią.

Dowód 1-ej części:—Gdyby dobro dodało bytowi różnicę bytnią lub rzeczową, owa różnica zacieśniłaby go w ciaśniejszy obwód jakiegoś rodzaju, to zn. znalazłoby się coś w naturze rzeczy, coby, będąc bytem, nie byłoby dobrem. To zaś niemożliwe; w istocie dobro przewleka się zarówno na wszystkie poczety bytnie, gdyż o tyle coś jest bytem o ile cieszy się sprawnością, czyli doskonałością, a więc pożądalnością (co jest musi móc zakoń-

---

* Considerandum est, quod bonum numeratur inter prima: adeo quod secundum Platonicos, bonum est prius.Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum". (In Eth. l. I. l. I.).

** Nec est instantia de quibusdam, qui appetunt malum. Quia non appetunt malum nisi sub ratione boni, inquantum scilicet **existimant** illud bonum: et sic intentio eorum per se fertur ad bonum, sed **per accidens** (tak samo jak myśl się myli zob. Kryterj.) cadit supra malum". (S. Th. Eth. l. I. c. I).

*** Quod autem dicit "Quod omnia appetunt", non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae natutali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione intellectus divini: ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum. Unde et omnia dixit (Filozof) appetere bonum, inquantum tendunt ad bonum". (tamże).

**** "Quia autem nihil est bonum, nisi inquantum est quaedam similitudo et participatio boni summi: ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono. Et sic potest dici, quod unum bonum est, quod omnia appetunt" (tamże).

czyć w sobie dane pożądanie; siebie samego zawdzięcza miłości Bożej); odwrotnie, byt nie przyjmuje odgraniczania od żadnej drobiny rzeczywistości, tak że ta sama różnica **dobro** będzie przedewszystkiem bytem (gdyż to pierwsze pojęcie wszystkiego), tj. będzie zlewać się z tem, co ma dzielić — kupa niedorzeczności. Więc dobro bytowi nie dodaje różnicy rzeczowej.

202.— **Dowód 2-ej części:**—Byt a dobro nie są grą słów bliskoznacznych. Więc dobro bezspornie dodaje jakiś wzgląd myślowy,* mianowicie, sprawnika do sprawialnego. A otóż w bycie lub rzeczy masz jeno istotę gatunkową i istnienie tejże. Byt więc może doskonalić jeno tymi dwoma składnikami. Doskonałąc duszę (braną tu jako władzę) istotą swą gatunkową, zwie się prawdą (zob. wyżej); stąd prawda w duszy, wedle słowa Arystotelesa, i na sposób duszy, a nie na sposób przyrodzonego istnienia rzeczy. Doskonaląc coś nadto istnieniem swem rzeczowem, byt zwie się dobrem; stąd dobro w rzeczy i dlatego prąd pożądania zdąża do rzeczy w rzeczywistości. (nie pożądasz złotej wyśnionej góry, jako takiej, lecz złota rzeczywistego). Dobro więc — to nic innego jeno byt (istota razem z istnieniem) jako kres pożądania, a więc dodaje tylko myślowy stosunek stosowności do pożądania.**

Podwynik I: więc rozbiorcze określenie dobra jest: byt odpowiadający pożądaniu.

Podwynik II: szerszy zakres dobra niż prawdy—dobro obejmuje wszystkie byty, prawda zaś tylko poznające.

203.— *Podwynik III*: Pojęcie bytu i dobra trafiają jedno i to samo podłoże rzeczowe "bonum et ens convertuntur". Wistocie, dobro to nic innego jeno kres pożądania w drodze lub u mety. A otóż wszelkie pożądanie kończy się w istnieniu (czyli bycie, zgoła takiem lub pod pewnym względem) nabywanem lub zachowywanem. Więc byt i dobro, pojęcia różne, odnoszą się do jednego i tego samego gruntu rzeczowego, to zn. są między sobą zamienne.***

---

* Stosunek myślowy jest ten, w którym odnosimy coś do czegoś nie dlatego, że to pierwsze do drugiego się odnosi, lecz przeciwnie — drugie do pierwszego; stąd drugie od pierwszego zależy, nie odwrotnie, np. wiedza i rzecz poznana; nie rzecz poznana zależy od wiedzy, lecz wiedza od rzeczy; poznaność rzeczy — to jeno stosunek myślowy. Taki stosunek zachodzi wogóle między miarą a miernem.

** "In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid aliud subsistit in specie illa; et sic aliquod ens potest esse perfectum dupliciter. Uno modo secundum rationem, speciei tantum; et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis; nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut Philosophus dicit in 6 Metaphys; et unumquodque ens intantum dicitur verum, inquantum conformatum est vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definientes verum, ponunt in ejus definitione intellectum. Alio modo ens perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura: et per hunc modum est perfectivum bonum; bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit in 6 Metaphys. (com. 8). Inquantum autem unum ens est secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte definientes bonum ponunt in ratione ejus aliquid quod pertineat ad habitudinem finis;; unde philosophus dicit in 1 Ethic. (in princip.), quod bonum optime definiunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt (De Verit. q. XXI. a. I.). Oczywiście ten argument — ta łamigłówka dla przeciwników rzeczowej różności istoty i istnienia, ale nie jedyna: cała metafizyka jest im niemożliwa. Mają do wyboru albo subjektywizm, albo panteizm.

*** "Cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis; omne id quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis; ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quae finem nondum attingunt aut sit dilectum, et quasi delectabile, ab his quae finem participant; cum ejusdem rationis sit tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere; sicut per eamdem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio. Haec autem duo inveniuntur competere ipsi esse. Quae enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt;; unde et materia appetit formam, secundum Philosophum in 1 Phys. (text. 81). Omnia autem quae jam esse haben, illud esse suum natualiter amant, et ipsum tota virtute conservant; unde Boetius dicit in 3 de Consolat. (prosa II, vers. fin.): Dedit divina providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam, ut quoad possunt, naturaliter manere desiderent, quare nihil est quod ullo modo queas dubitare, cuncta quae sunt, naturaliter appetere constantiam permanendi, devitareque perniciem. Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquod ens quod non habeat esse; ita necesse est quod omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse

Dopowiedzenie I: Co pierwsze, prawda czy dobro? — Odpowiedź na to pytanie zależy od punktu widzenia. Prawda i dobro są pojęciami względnemi, odnoszą się do innego jako doskonalacz do doskonalnego. Przeto ich porządek może być rozważany z jednej i z drugiej strony. Brane w sobie czyli w swej funkcji doskonalczej, prawda przoduje dobru wedle swej rzeczni, gdyż w pojęciu swem zawiera doskonalenie podług gatunku tylko, gdy tymczasem dobro dodaje nadto doskonalenie podług istnienia, przeto po niej przychodzi. Tak się tedy przedstawia porządek wyniosłych pojęć: byt, jedno, prawda, dobro. Dobro przypuszcza poznanie (prawdę), prawda przypuszcza jedno — kto bowiem nie umyślał jedności, nic nie umyślał, jedno przypuszcza byt jak przeczenie twierdzenie. Przeto pojęcie byt we wszystkich następnych pojęciach jest zawarte, nie odwrotnie.

Przeciwnie, ze strony doskonalnego kresu dobro przoduje prawdzie pod dwojakiem względem. Po pierwsze z powodu szerszego zakresu — każdy bowiem byt opatrzony jest pożądaniem (przynajmniej przyrodzonem), a nie każdy — poznaniem. Powtóre, nim coś poznasz (prawda) musisz istnieć, czyli mieć istnienie (dobro).*

II. *Byty, które istnienia nie mają, bo są w możności, tak są dobre jak są, mianowicie, w możności. A więc Byt, który jest swem istnieniem, jest zarówno swą Dobrocią; a byty, które nie są swem istnieniem (wszystkie stworzenia), mają dobroć, więc są dobre, lecz nie są dobrocią.*

III. W umiejętnościach matematycznych niema dobra, albowiem matematyka, nauka stopnia drugiego oderwania, pomija celowość, przeto więc i ruch i spokój, bez czego niema pojęcia dobra. Ponieważ wszelako byt matematyczny ma podstawę rzeczową, to zn. ciało rozmiarowe i liczby (nie liczące lecz liczone) prawdziwie znajdują się w naturze rzeczy, pod tym względem, jak powiada Stagiryta w swej Met., byt matematyczny cieszy się również dobrocią wyniosłą.

304.— IV. Tak jak prawda pierwszorzędnie bierze się w stosunku do myśli Bożej, od której prawda wszystkich rzeczy prawdziwych istotnie zależy, drugorzędnie dopiero i przypadkowo do myśli stworzonej, tak też i dobro: pierwszorzędnie rzeczy są dobre Pierwszą Miłością, a drugorzędnie pożądaniem stworzonem.

V. *Ponieważ w pojęciu dobra zawarte jest pojęcie doskonalacza, nietylko wedle gatunku rzeczywistości, ale też wedle rzeczywistości gatunku, wszelkie dobro, co nie jest swoją dobrocią, polega na sposobie, kształcie (gatunku) i porządku.*

W istocie, rzeczowniki nasze względne oznaczają albo sam wzgląd (ojciec, syn itd.), albo samoistną rzecz z przyczynkiem względnym jak właśnie prawda i dobro. Najpierw więc i wprost dobro oznacza samą rzecz jakąś lub doskonałość i to wedle swej istności, ale nie bez przyczynku względnego. Tym przyczynkiem względnym, w pojęciu naszem dobra podkreślonym, jest właśnie stosunek doskonalenia zapadający między doskonalaczem a rzeczą przezeń doskonaloną. A że doskonałość ostateczna każdej rzeczy osiągnięta dopiero w jej istnieniu, odrębnem od istoty w każdem stworzeniu, które jest zarówno jej ostatecznym kresem, przeto nietrudno zrozumieć, iż dobro stworzenia włącza koniecznie w swe pojęcie stosunek czyli porządek. Porządek zaś przypuszcza gatunek (lub kształt) i sposób; gatunek

---

habet;; quamvis et in quibusdam entibus multae rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt. Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex praedictis, art., praec., patet; impossible est aliquid esse bonum quod non sit ens;; et ita relinquitur quod bonum et ens convertuntur". (De Verit. q. XXI a. II).

* Zob. De Verit. q. XXI. a. III.

—czyli samą rzecznię rzeczy wedle której, to co istnieje — istnieje (nie można sobie nawet wyobrazić coś istniejącego bez siebie); sposób—tem samem bowiem, iż istnienie jest istnieniem czegoś, przyjętem przez dany byt, musi dostroić się do modły, miary swego przyjemnika; na tym dostroju lub spółukładzie składników esencjalnie odrębnych w stworzeniu wszelkiem polega sposób. Stąd ogólna zasada: "co w czem—na sposób tego"—"quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur". Więc w ostatecznej wynikłości: dobro stworzenia polega na sposobie, gatunku i porządku. Toteż w księdze Mądrości czytamy: "Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti". — "Wszystko wedle miary (sposób) i liczby (gatunek) i wagi (porządek) sporządziłeś".*

205.— *VI.* Rozpoznajemy trzy jakoby rodzaje dobra — dobro pożyteczne, dobro zacne i dobro rozkoszne. Skoro bowiem dobro jest kresem ruchu pożądanego, z bliższego zmysłów przykładu —ruchu miejscowego—wyznaczamy trzy ważniejsze chwile w ruchu pożądliwym. W miejscoruchu przebywa się przez liczne środki czyli bliższe kresy, aż ostatecznie stanie się u krańcowego kresu. W tym ostatnim rozróżniamy dwie strony względem zdążania — przedmiotową i podmiotową. Jako przedmiot, kres ostateczny wywołuje dążenie ku sobie i dla siebie. Jako osiągnięcie poczynionych kroków, kres ostateczny znaczy zakończenie ruchu— uspokojenie. Tak samo w żądnym ruchu rozpoznajemy trzy chwile, którym odpowiada różne dobro. Dobro pożyteczne czyli to, co służy do osiągnięcia dalszego dobra; dobro zacne, co nas wabi tylko ku sobie i dla siebie; dobro rozkoszne, co kończy i uspokaja wszelkie pożądanie i przez to zaspokojenie z osiągnięcia kresu wynikające wprawia w błogi stan lubości lub radości.

Oczywiście, trojaki ten podział niekoniecznie dzieli rzeczowo, lecz odkrywa trzy różne strony, momenty (tak np. dobro rozkoszne a zacne rzeczowo mogą się utożsamiać). Stąd jestto podział podobnoznaczny, nie jednoznaczny, w którym dobro zacne odgrywa rolę naczelnika, rozkoszne trzyma drugie miejsce, na trzecie przychodzi pożyteczne.

206.— Dalej dzielimy jeszcze dobro na *prawdziwe* (co takiem jest, jakiem się przedstawia) i *pozorne* (co takiem nie jest, jakiem się zdaje), *fizyczne i moralne* (wedle porządku fizycznego lub moralnego, w którym się znajduje), *bezwzględne i względne* (zależne lub niezależne od danych okoliczności np. osoby, miejsca, czasu, itd.), *duchowe* i *materjalne* (czyli odpowiednie istocie duchowej lub materjalnej), *istotne* i *przypadłościowe* (podług łączności swej koniecznej lub niekoniecznej z daną rzeczą),*społeczne* i osobnikowe (względnie do liczby uczestników) itd. — co zresztą łatwo się rozumie.

Uwaga: *ponieważ zachodzi różnica myślowa między bytem a dobrem (skąd rozmaitość naszych wyrazów), łacno zoczyć, iż nie z tego samego źródła (rzeczni) zaczerpniemy dla danej rzeczy nazwy bytu a dobra. Zgoła i bez dodatku byt w myśli naszej odpowiada sprawności, więc istności (czyli pierwszej sprawności). Sprawność zaś przeciwstawia się możności. Co się znajduje w możności, nie jest zgoła i bez dodatku, ale* jest w możności *(wistocie, nie mówisz oto świeca, kiedy masz tylko wosk; ale mówisz: — oto to, z czego*

---

* "Respondeo dicendum quod ratio boni in tribus praedictis consistit, secundum quod Augustinus dicit (de nat. Boni, cap. 3).

Ad hujus autem evidentiam sciendum est, quod aliquod nomen potest respectum importare dupliciter. Uno modo sic quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum, sicut hoc nomen pater, vel filius, aut paternitas ipsa. Quaedam vero nomina dicuntur importare respectum, quia significant rem alicujus generis, quam comitatur respectus, quamvis nomen non sit impositum ad ipsum respectum significandum, sicut hoc nomen scientia est impositum ad significandum qualitatem quamdam, quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum. Et per hunc modum ratio boni respectum implicat: non quia ipsum nomen boni significat ipsum respectum solum; sed quia significat id ad quod sequitur respectus, cum respectu ipso. Respectus autem qui importatur nomine boni, est habitudo perfectivi, secundum quod aliquid natum est perficere; non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in rebus; hoc enim modo finis perficit ea quae sunt ad finem. Cum autem creaturae non sint suum esse, oportet quod habeanti esse receptum; et per hoc eorum esse est finitum et terminatum per mensuram ejus in quo recipitur.

Sic igitur inter ista tria quae Augustinus ponit (ibid., cap. 3), ultimum, scilicet ordo, est respectus quem nomen boni importat; sed alia duo, species scilicet, et modus, causant illum respectum. Species enim pertinet ad ipsam rationem speciei, quae quidem secundum quod in aliquo esse habet, recipitur per aliquem modum determinatum, cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum recipientis. Ita igitur unumquodque bonum, inquantum est perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, habet modum, speciem et ordinem. Speciem quidem quantum ad ipsam rationem;; modum quantum ad esse; ;ordinem quantum ad ipsam habitudinem perfectivi". (De Verir. q. XXI. a. VI). W Bogu, w którym wszystko jedno, te trzy dobra znajdują się szczytnie, jako w przyczynie.

będzie świeca). *To, co nam pozwala mówić o rzeczach zgoła i bez dodatku czyli bezokolicznościowo, bezogródkowo, to jest ich sprawność czyli istnienie (bez którego wszystko niczem siebie prócz swej idei), gdyż być nic innego nie znaczy, jeno sprawowanie istności przez jakąkolwiek istotę, z czego zwiemy ją zgoła i bez dodatku bytem. Jeżeli więc pierwsza sprawność danej istoty czyli istnienie jest wymagane i wystarcza, żeby tę istotę nazwać zgoła i bez dodatku bytem, wszelka inna sprawność przyboczna (jeżeli to jest możliwe) będzie dodana do pierwszej, a więc będzie przyczyną, iż nazwiemy jej podmiot przyczepienia nie bytem zgoła i bez dodatku (gdyż takim już był poprzednio przez pierwszą sprawność), ale bytem takim lub owakim czyli pod pewnym względem — "secundum quid", np. białym, wielkim lub małym, ojcem itd. Z następnych więc sprawności omianowujemy coś bytem pod pewnym względem, a z pierwszej sprawności — bytem zgoła i bez dodatku. Rzecz jasna.*

Wręcz przeciwnie ma się sprawa z nazwą dobra. Dobro zawiera w swem pojęciu doskonałość (dlatego pożądalne, wszystko bowiem swej działalności pragnie, tj. dobra) czyli doskonałość, wykończenie. Nie trza tu wielce subtelnego węchu, żeby wywęszyć pojęcie końca. Przez koniec zaś rozumiemy to, po czem nic. Zatym, rzecz będzie wykończona zgoła i bez dodatku (czyli wedle samej rzeczni końca) jeśli będzie miała wszystko co mieć ma i może, bez wyglądania za możliwą dalszą dokładnością. Wykończenie więc lub doskonałość czyli dobro zwie się takiem zgoła i bez dodatku z następnych, ostatnich sprawności (przypodłościowych więc nie podstatowych), choć i według pierwszej sprawności (podstatowej) zwiemy rzecz dobrą, ale pod pewnym względem, w danym porządku (istoty), nie pod wszelkim względem czyli zgoła.

*Przeto w ostatecznym wyniku, to, skąd byt zgoła i bez dodatku, stąd dobro pod pewnym względem; a skąd dobro zgoła i bez dodatku, stąd byt pod pewnym względem. Przyczyna tego—różnica myślowa bytu i dobra.**

§ 2. — ZŁO.

207.— Zło przeciwstawia się dobru i tak jak dobro utożsamia się z bytem, tak też zło jako zło utożsamia się z nicością.** Jednakowoż pojęcie zła nie wyraża czczej nicości, lecz odpowiada brakowi przynależnej danemu podmiotowi doskonałości. Przeto w skład pojęcia zła wchodzą dwa pierwiastki, nieobecność doskonałości i podmiot, któremu się doskonałość należy. Jako zaprzeczenie doskonałości, zło jest niczem; jako podmiot, zło jest czemś. Ani jeden ani drugi pierwiastek zła sam ze siebie na zło nie wystarcza. Podmiot bowiem, jako taki, jest pewnym bytem dodatnim; a więc dobrem. Prosta nieobecność doskonałości lub bytu również nie wystarcza — rozszerzyłaby bowiem zło nietylko na wszelkie stworzenie (zawsze skończone),

---

* "Ad primum ergo dicendum quod licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam, secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum: hoc autem est esse substantiae rei uniuscujusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid. Non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile; et per consequens dicit rationem ultimi: unde id quod est ultimo perfectum dicitur bonum simpliciter quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter; et bonum secundum quid, id est in quantum est ens; secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius, loc. cit. in arg., quod in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt, referendum est ad bonum simpliciter et ad esse simpliciter; quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter, et secundum ultimum, bonum simpliciter; et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens". (I. p. q. V. art. I.).

** Zob. De Malo q. I. a. I.

ale też na rzeczy nieistniejące. Zdrowy rozsądek sprzeciwia się owemu uogólnianiu — nie panienka ale matka powiedzieć może: moje dzieci są złe (jeśli np. nieposłuszne). Toteż zło posunięte do ostatecznego swego krańca, zgładza siebie. Musi więc tkwić w dobru (w podmiocie), a ujemność jego nie jest czczem zaprzeczeniem lub zniesieniem, lecz polega na braku (przynależnej podmiotowi doskonałości).

208.— Łatwo obalisz zarzuty zważając: 1°) Jaka zachodzi przeciwstawność między dobrem a złem ,mianowicie, przeciwstawność przeciwieństwa lub mienia i braku, brana nietylko w ukończonem staniu się jak życie i śmierć, ale też w zdążającem stawaniu się jak sprzyjające zdrowie i trawiąca choroba.

2°) Kiedy się mówi, że "dobro i zło są rodzajami", nie bierze się tu rodzaju w ścisłem znaczeniu podług określenia Porfirjusza, ale w szerszem znaczeniu — co w swej przewlekłości w jakikolwiek sposób wiele obejmuje. np. byt i niebyt, dobro i zło.

3°) Większe lub mniejsze zło bierze się w stosunku do większej lub mniejszej doskonałości w danym podmiocie brakującej.

Dzielimy zło na **przyrodne** (fizyczne) i **obyczajowe** (moralne); pierwsze jest brakiem danej doskonałości w przyrodzie, jako niewolnej, drugie — w porządku wolności. Dalej, zło przyrodne poddzielamy na przymiotowe (np. krzywość nogi) i uczynkowe (np. krzywochód); a równolegle do tegoż podziału, lecz w porządku odpowiedzialności, dzielimy zło obyczajowe na zło **winy** i zło **kary.** Wina polega na nieprawości uczynku (z wyboru wolnej woli), a kara — na skutku (w związku z **kutą, pokutą**) nieprawego czynu, czyli na ucierpieniu, dolegliwości przez ów czyn w podmiot działający wniesiony. Widoczny jest stosunek nieprosty między karą i winą w porządku przyrodnym, a obyczajowym. Gdy w pierwszym kara (brak odpowiedniej zalety np. krzywość nogi) wywołuje winę (zwichnięty czyn np. kulawienie), w drugim wina wywołuje karę. Rzecz zgóry przewidzialna, gdyż istota rozumna sobie swej doskonałości sprawczynią (swym czynem jako przyczyną); odwrotnie jestestwo bezrozumne, o tyle sprawia lub wypacza (niby wina), o ile zostało wyposażone lub upośledzone (niby kara).

Karę czyli dolegliwość możemy pojąć w trojakim momencie: w sprawności (co tu i teraz dolega czyli sprzeciwia się woli), w nabytku (coby wola boleśnie odczuła, gdyby była braku świadoma), w naturalnej skłonności (np. niecnota złej osoby z natury swej jednak skłonnej do cnoty; brak więc odpowiednika tej skłonności). W owej potrójnej chwili, zawsze więc, kara dostaje się woli za zło naganne czyli winę (ganimy tylko za przewinienie), wbrew woli, gdyż to, co odpowiada skłonności lub dążności woli jest jej dobro; a w końcu i w następczości polega na pewnej bierności, gdyż co przeciwko woli działa, nie w woli ma swe źródło, lecz nazewnątrz; jeżeli jednakowoż z wolą się łączy, łączy się z nią oczywiście bierną, a nie czynną. W trzech punktach przytem kara różni się od winy: wina w czynności — kara w bierności, wina wedle woli — kara wbrew woli, wina złem działania — kara złem działacza.

209.— Nie wyobrażaj sobie jednak, iż ta różność dotyczy koniecznie rzeczy przyrody. Często przeciwnie ,jedna i tasama rzecz lub niby rzecz jest równocześnie winą i karą, ale przenigdy pod jednym i tym samym względem ,gdyż jedno i tosamo musiałoby być wedle i wbrew woli pod tym samym względem — niedorzeczność. I tak np. w każdym grzechu znajdujemy czyn i przewrót czynu .Jako czyn, grzech jest chciany; jako przewrót, grzech jest nienawidzony, nawet przez grzeszącego, czyli jest karą. Któż z grzeszników pożąda grzechowości grzechu?! Miłośnica np. pożądająca zadowolenia cielesnego, radaby uniknąć nieładu czyli przekroczenia normy rozumowej, lecz podczas, gdy szuka pierwszego (więc chce), wpada

przypodkowo (bez zamiaru woli) w drugie z pierwszem połączone, coby wola odłączyć chciała, lecz nie może (a co stanowi karę niepożądaną).

*Te uwagi dopomogą rozwiązać zarzuty nie wiele zresztą sprawiające trudności. Najważniejsze znajdziesz rozwiązane u św. Tomasza.**

TWIERDZENIE XVI.—Przyczyną zła jest dobro.

Widzieliśmy już przyczynę zła podmiotową — zło tkwi w dobru. Pytamy się teraz skąd się ono tam bierze? Pytanie to jest na miejscu skoro zło nie jest jakąś naturą, a znajduje się w naturze, gdyż wtedy musi mieć daną inną przyczynę wystarczającą, aniżeli swą przyrodę.

Z istoty zaś pozbawczej zła wypływa, iż ono nie może mieć przyczyny przez się (per se), ale tylko przypadkową, a to dlatego, iż przyczyna przez się łączy się z wynikiem węzłem pożądania tegoż, co stanowi samą istotę dobrą; powtóre, przyczyna przez się wyciska swe piętno w wyniku, a działając swą doskonałością, przelewa ją na wynik, gdy zło jest niedoskonałością; po trzecie, zło wynika stąd, że przyczyna nie zachowuje porządku w działaniu, przyczyna zaś przez się osiąga swój skutek właśnie dlatego, że w zmierzaniu ku niemu trzyma się prawidła. Więc zło może mieć tylko przypadkową przyczynę (zob. de Malo, q. I. a. III).

210.——Tą przyczyną przypadkową zła może być i zło, lecz tylko przypadkowo. A że to wszystko co jest przypadkowo, sprowadza się od tego, co jest z natury rzeczy, toteż ostatecznie trzeba będzie dojść do dobra, jako do przyczyny przypadkowej zła, co łacno można dalej udowodnić.

Dowód I. Aby działać przez się, trza być. Zło nie jest bytem, lecz jego brakiem. Więc nie może działać czyli być przez się przyczyną czegoś.

II.—Mamy tylko cztery rodzaje przyczyn — tworzywną i kształtną, sprawczą i celową. Tworzywo jest dobrem z istotnego swego stosunku do kształtu; kształt jest doskonałością samą przeciwną złemu; działacz o tyle coś czyni, o ile jest w sprawności czyli doskonałości, a nie w pozbawieniu tejże; cel wabi ku sobie właśnie swą dobrocią. Więc na zło niema miejsca w przyczynach. Jeżeli zatym zło rzeczywiście się znajduje, jego przyczyną jest dobro.

Miasto dowody mnożyć, zobaczmy raczej, w jaki sposób zło wypływa przypadkowo z dobra.

Kanał, którym płynie zło z dobra w porządku przyrodnym podobny wprawdzie do tegoż kanału w porządku obyczajowym, atoli nie zupełnie taki sam.

A) W rzeczach przyrodnych zło może się zdarzyć ze strony działacza i ze strony skutku.

Ze strony działacza, albo z powodu jego niemocy np. upadek dziecka spowodowany przez nieustalenie stóp, albo z powodu uszkodzonego narzędzia, np. goleni, skąd utykanie na nogę. W pierwszym i drugim razie widzisz przyczynę zła przypadkową tylko, gdyż siła miejscoruchowa nożna jest skierowana do prostego chodzenia, nie do padania ni kulenia.

Ze strony wyniku zło pochodzi albo z niepodatności tworzywa np. dziura lub nierówność stołu z drzewa nader sękatego, albo z wzajemnego nieznoszenia się dwóch kształtów w jednym podmiocie np. w kocie kształtu kociego i kanarkowego; skąd kot, dążąc do swego dobra czyli do zatrzy-

* Zob. De Malo, zwłaszcza q. I. a. IV.

mania swego kształtu, obiera kanarka z jego kształtu i przeobraża go w siebie, w czem kanarek oczywiście uszkodzony, ale bynajmniej nie intencjonalnie.

Tak samo rzecz się ma w sztuce naśladującej przyrodę.

211.— B). W porządku obyczajowym zło może się zdarzyć tylko ze strony czyniącego, gdyż czyn ludzki, jako taki, nie jest skierowany ku zewnętrznemu dziełu. Cztery siły składają się na podmiot czyniący — siła wykonawcza zewnętrzna podlegająca woli, z której czerpie swą obyczajność i z tego powodu przypuszcza już zło obyczajowe — rzecz zewnętrzna ujęta, która, działając na umysł wedle swej przyrody, nie podpada pod gatunkowość obyczajową — siła poznawcza, która również pozbawiona jest gatunkowania moralnego, gdyż jej niedołęstwo zmniejsza lub zupełnie znosi moralność (kto nie wie, co robi, za czyn swój nie odpowiada) — w końcu siła woli, która jedynie być może źródłem zła obyczajowego, gdyż właśnie dlatego chwalimy lub ganimy dany czyn, iż wolny czyli wedle woli.

Atoli cała trudność tu się zbiera, że zło czynu świadczy o ułomności odpowiedniej władzy. Jesteśmy więc zamknięci w następny dylemat: jeśli grzech z woli wypływa, albo ta wola z natury swej nakłoniona do grzechu, a wtedy akt cnoty byłby niemożliwy (więc ani grzech), albo ona jest grzechem (aktem), a wtedy tego grzechu znowu przyczynę wypada wyszukiwać i tak bez końca.

Odpowiadamy na dylemat, że wadliwość woli (jej możność grzeszenia) nie jest jej naturą, ani nieprzewidzianym trafem (traf znosi grzeszność), ale właściwością woli — bez grzechu wszakże.

Jak to tłumaczyć? — Wola nasza najpierw jest władzą stworzoną, więc nie doskonałością, siłą nieskończoną. Stąd jej pierwsza ułomność czyli możność wykolejenia z prostej linji prawidła, gdyż nie jest swojem prawidłem jak Bóg (który absolutnie z tej przyczyny zgrzeszyć nie może).* Lecz to możnościowe i rodzime upośledzenie władzy żądnej bynajmniej nie tłumaczy zupełnie wystarczająco grzechu czyli zła obyczajowego, które jest nieprawością czynu. Trzeba wglądnąć w sposób działania tejże władzy.

212.— Wola stworzona, z powodu swej stworzoności, zależy w swym czynie od pierwszej przyczyny (jak każde stworzenie w swem bytowaniu). Jest więc jakoby jej narzędziem. Otóż dopóki narzędzie, czyli zawisły działacz, ulega w swym czynie kierownictwu pierwszego działacza (to zn. samego prawidła), dopóty nie może wykoleić w czynie (to zn. zgrzeszyć). Przeciwnie, tem samem, że nie postępuje w czynie wedle tego kierownictwa, wypacza (grzeszy). Mamy przykład w dziecku; dopóki się ręka niestała trzyma reguły, linja rysowana jest prosta, skoro opuszcza, linja się wykrzywia. Wszystko ma swą regułę, którą jest jego odpowiedni cel przez Naturę dany. Lecz w nas podwójna natura częściowa — zmysłowa i umysłowa, a jedna całkowita — człowiecza (z ostatniej różnicy brana). Zmysłowe ujęcia obijają się o żądzę, którą nakłaniają ku przedmiotom zmysłowym; umysłowe pojęcia kierują wolę. Pierwszym przedmiotem umysłu jest byt, który w odniesieniu do woli jest dobrem. Tak więc jak umysł nie może niczego pojmować bez pierwszego pojęcia ogólnego bytu, tak też wola do dobra wogóle jest dokresowana, ukoniecznione (jedność kształtu — jedność czyli konieczność działania). Atoli pod jednią pojęcia ogólnego bytu szereguje się mnóstwo poszczególnych

---

* Św. Tomasz wspomina o tej przyczynie w odpowiedzi "ad quartum II. D. 34. q. I. a. III", mówiąc: "quod in voluntate creata invenitur duplex defectus. Unus qui est potentialis causa mali, scilicet **esse ex nihilo**: ex hoc enim quod ex nihilo est, potest deficere peccando, secundum **vertibilitatem electionis**". Owa obrotność woli nie stanowi jeszcze oczywiście grzechu, lecz tylko możność jego.

pojęć. Stąd również wiele poszczególnych dóbr pod dobrem ogólnem pociąga naszą wolę, lecz za żadnem z nich wola nasza nie jest zmuszona pójść (chyba żeby niektóre z nich utożsamiło się dla nas z dobrem ogólnem, co nastąpi dopiero w stanie uszczęśliwienia wiecznego, w którym jednia Boska będzie woli naszej przedmiotem, a stąd niemożliwość nieutkwienia w jej miłości), gdyż sama ich liczność (przynajmniej więc dwoistość) uwolnia wolę od musu. Wistocie, treść dobra ogólnego urzeczywistnia się tak w jednem z nich jak i w drugiem i trzeciem. Żadne więc nie pociągnie woli do siebie koniecznie, gdyż jedno dobro szczegółowe niezgadzające się z drugiem w jednym podmiocie (pożądającym) i ciągnące do siebie wolę koniecznie, monopolizuje treść dobra, ogołaca z niej wszystko inne i na siebie wkłada, słowem jednostkuje różne dobra, żeby woli nie pozostawić wyboru, nie pozwolić jej rozstrzelić swej siły, ale dokresować ją do swej własnej jedności; skoro zaś wola jest wolna, tj. ma wolny wybór, odpada tem samem jednia jej przedmiotów lub celów(wybiera się między dwoma przynajmniej). Po upadku tej jedności ze strony celu, odpada następczo z tej samej strony wystarczalność motywu. Pozostaje jeno zwrócić się w stronę podmiotową — do samej woli po tęż wystarczalność. Dlaczego więc wola chce raczej niźli nie chce lub odwrotnie, chce tego raczej niż owego lub naodwrót? Jedyna odpowiedź na to pytanie jest — dlatego, iż chce, a nie niechce — chce tego, a nie owego. Masz powód grzechu albo aktu cnoty woli. Nie przynęta podmiotu (niedostateczny silnik) — czynu woli dostateczną przyczyną, ale ista siła woli (władzy biernoczynnej, nie czysto biernej). Ta siła woli pokrywa chcenie i niechcenie. Kiedy wola chce, bo może (czynnie) chcieć i kiedy niechce, niechce, bo może (tak samo) niechcieć. Dokresowana do dobra, wola musi chcieć dobro, kiedykolwiek chce. Lecz, ponieważ treść dobra wiele dóbr poszczególnych uiszcza (niewykluczywszy Boga w czasie pielgrzymki), do któregokolwiek wola nasza przylgnie, dokresowaniu ogólnemu zadośćuczyni.

13.— Atoli zważać potrzeba, że wole różne z odpowiedniemi dobrami swemi odpowiadają różnym jestestwom wedle ich ostatecznych gatunków. Wola więc w swem pożądaniu ma zachować prawo swego gatunku (ostatecznie prawa nadanego przez Przyczynę wszelkich gatunków). W razie wykroczenia następstwo jest pewne — nieosiągnięcie *odpowiedniego sobie dobra*. Nieosiąganie, oto zło czynu (wina) czyli odstąpienie od reguły w działaniu; nieosiągnięcie, oto zło wyniku czyli kara (przedstaw sobie dziecko rysujące). Jestli zaś możliwem, żeby nasza wola chciała nieodpowiedniego dobra? — Najpierw nosi w sobie znamię swego pochodzenia — z nicości, więc potknąć się może, jak pisze Doktor Anielski po św. Augustynie*; następnie częściowa nasza natura zmysłowa pociąga wolę odpowiedniem sobie dobrem (a niezawsze odpowiedniem woli rozumowej); dalej, rozum prowadzi wolę, a rozum nasz pomylić się może w sądzie wydanym o różnych poszczególnych dobrach.

Dzięki tym przyczynom wola *może* wybrać dobro niestosowne dla istoty rozumnej. Lecz w tej możności woli niema jeszcze zła (nie dlatego oczywiście jesteś grzesznikiem, iż możesz grzeszyć). Zło woli czyli grzech poraz pierwszy pojawia się w czynie woli, kiedy mianowicie mogąc i mając trzymać się reguły rozumowo - Boskiej w swym czynie (gdyż nie jest swoją regułą jak Wola Boska), opuszcza ją raczej w tymże czynie (co również *może* z tej samej przyczyny, że nie jest swoją regułą; czyn a reguła będąc wtedy inną a inną rzeczą, rozumiesz łatwo, iż niekoniecznie znajdą się razem w danym akcie woli — możesz jeszcze pojąć czyn odosobniony od reguły); tak starszy człowiek wiekiem nie upada na schodach dlatego, że może nietrzymać się poręczy, ale że opuszcza poręcz *schodząc*. Tak też grzesznik grzeszy nie dlatego, iż może grzeszyć, ale dlatego, iż tu i teraz grzeszy czyli chce czynić i czyni bez prawidła sobie odpowiedniego. Oczywiście możesz posunąć się wyżej, do samej możności (woli) jako źródła grzechu, byłebyś tylko nie upatrywał w niem zła już gotowego albo jako w zarodku naturalnie ku temu przeznaczonym, gdyż w woli jako władzy znajdziesz jeno dobro i nakłon przyrodzony ku dobremu. Wistocie, wola jest siłą pożądania. Siła — to byt, doskonałość, dobro. Że ta siła nie jest i swoją regułą działania — to konieczny stan stworzoności wszelkiego stworzenia; tem samem, iż Bóg nie stwarza Boga, staje się

---

* "Ego dico, omne quod peccare potest ex nihilo factum est; omne ergo quod ex nihilo factum est potest peccare". (P. L. 39 col. 1475).

swego stworzenia celem odrębnym i regułą, a to znaczy dla stworzenia możność nieregularności. Mówimy "możność nieregularności", a nie "nieregularność", gdyż dla stworzonej woli móc nie trzymać ustawicznie swej reguły czyli nie być swą regułą jest regularnością. W tem więc żadnego zła, jak w rzemieślniku chodzącym bez węgielnicy. Lecz ponieważ siła woli człowiekowi, jak rzemiosło rzemieślnikowi, dana jest dla czynu odpowiedniego naturze ludzkiej, musi się trzymać w czynie, dla jego regularności, prawidła czyli planu rozumowego w umyśle Artysty ludzkiej natury tkwiącego, jak rzemieślnik węgielnicy przez sztukę utworzonej; inaczej — wykrzywienie.

214.— *Wiemy skądinąd, że wola nasza rozumowa ma wspomnianą regułę na dorędziu. Może jej użyć w każdym razie i do jej używania została naturalnie nastrojona, lecz nie przymuszona. To dobro, mianowicie, wolność nieprzymuszenie, moc wyboru, jest grzechu przyczyną, ale przypadkową. To znaczy, że wola, chociaż wolna, pożąda jeno dobra; lecz, przywiązując się do danego dobra poszczególnego, nie zważa na niestosowność z niem połączoną. Dobro samego pragnie, niestosowności — bynajmniej. Owszem, chciałaby zamienić na stosowność (co nie jest w jej mocy); złodziej pragnie, by w rzeczy przez siebie zabranej nie było kradzieży, cudzołożca chciałby odłączyć od żony innego, której pożąda, jej niewierność.*

Musimy więc w każdym grzechu rozróżnić sam czyn czyli dobro pożądane przez wolę naturalną swą skłonnością, tj. chciane przez się i nieprawidłowość czynu nie chcianej przez się i niechcianej w sobie, ale w czynie pożądanym przez się, a więc za mocno, jeżeli aż z nieprawidłowością nawet.

Iść dalej i pytać np. dlaczego wola nasza stworzona i wolna może czegoś pożądać w ten sposób równa się niepytaniu. Pytać bowiem dlaczego coś czemś, znaczy niepytać, powiedział Stagiryta «διὰ τί αὐτό ἐστιν αὐτό, οὐθέν ἐστι ζητεῖν». Otóż wola wolna i stworzona — to możność pożądania w ten sposób.*

215.— Z wyjaśnieniem przyczyny zła umysł nasz nie dochodzi do pełnego zadowolenia. Trapiego następne zagadki: jestli wolność dobrem człowieka, skoro może stać się dla niego przyczyną potępienia czyli nieszczęścia wiecznego? Jeżeli mimoto wolność ma być uważaną za dobro, na co się zda grzech, co iście wypływa, jakie miejsce we wszechrzeczy zajmuje? Jeżeli grzech i jego następstwo, kara, znajdują miejsce w dobru, mianowicie w porządku powszechnym, dlaczego z tym właśnie, a nie z innym człowiekiem spaja się? Dalej, w jaki sposób wybór woli Bożej dokonuje się w woli stworzonej?

Są to kwestje głębokie i przetrudne i wiele miejsca potrzebują na omówienie. Możemy tu podać jeno krótkie wskazówki, odsyłając więcej szczegółowy rozbiór na odpowiedniejsze miejsce.

1°) *Wolność, chociaż obejmuje nawet ostateczny cel rzeczywisty, jest doskonałością niedoskonałego. Niemoc grzeszyć jest najwyższą i najniższą doskonałością — móc grzeszyć zajmuje środkowe miejsce .Bóg dokreślony do swej najwyższej doskonałości, nie może*

---

*"In omnibus enim quorum unum debet esse regula et mensura alterius, bonum in regulato et mensurato est ex hoc quod regulatur et conformatur regulae et mensurae; malum vero ex hoc quod est non regulari vel mensurari. Si ergo sit aliquis artifex qui debeat aliquod lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non directe incidat, quod est male incidere, haec mala incisio causabitur ex hoc defectu quod artifex erat sine regula et mensura. Similiter delectatio et quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinae; unde non uti regula rationis et legis divinae praeintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Huiusmodi autem quod est non uti regula praedicta, non oportet aliquam causam quaerere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere; et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se consideratam, non est malum nec culpa nec poena; quia anima non tenetur nec potest attendere ad hujusmodi regulam semper in actu; sed ex hoc accipit primo rationem culpae, quod sine actuali consideratione regulae procedit ad hujusmodi electionem; sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram; sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum; et similiter culpa voluntatis non est in hoc quod actu non attendit ad regulam rationis vel legis divinae; sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram hujusmodi, procedit ad eligendum; et inde est quod Augustinus dicit (in 12 de Civit. Dei, cap. 6 et 7, et lib 14 cap. 13), quod voluntas est causa peccati inquantum est deficiens; sed illum defectum comparat silentio vel tenebris qua scilicet defectus ille est negatio sola". (De Malo q. I. a. III). Zob. również C. G. 1. III c.X; II D. 34. q. I. a. III; wiele znajdziesz u św. Augustyna, zwłaszcza w jego "Opus imp. contra Julianum."

grzeszyć z doskonałości, bo będąc swą regułą czyli doskonałością, musiałby odstąpić od siebie, co jest niedorzecznością. Istoty nierozumne, niepoznawcze stosunku, celu sobie wytknąć nie mogą. A że nie zostały stworzone bez celu, skierowane i nagięte zostały do swego celu przez naturę (determinizm przyrodny). Wyłącznie stworzeniom rozumnym dana jest moc wynaleźć i obrać swój cel. Móc być autorem swego celu czyli dobra — to oczywiście większa doskonałość, niźli brać go z ręki drugiego. Toteż wolność tak pożądana, że najnędzniejszy żebrak przenosi ją nad pałacowe więzienie. Nic, jeno być autorem swego szczęścia, przechodzi doskonałość móc być *nim, dlatego, że już w sprawności lub doprowodzie. Jeżeli istota rozumna, nadużywając wolności, popełnia grzech — to tylko przypadkowo z jej strony. Pierwszorzędnie wolność dana człowiekomi dla cnoty, dla doskonalszej służby Bożej w konieczności niemożliwej: "Non enim esset optimus, si Dei praeceptis necessitate non voluntate serviret".**

16.— 2°) *Jakie przeznaczenie grzechu i jego następstwa — kary? — Uwydatnienie Dobroci Bożej i chwały świętych. Jestto cień w obrazie.*

*Pierwszej przyczynie żaden skutek nie uchodzi. Wymkniesz się Miłości — porwie cię uchwatliwie Sprawiedliwość. Sprawiedliwość znajdzie miejsce dla grzechu w porządku powszechnym, dlatego na grzech pozwala: "Neque..... Deus Omnipotens ..... cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo."** W karze Potęga i Sprawiedliwość Boża ujawnia się względem grzeszników — Dobroć i Miłosierdzie w świętych. W grzechu zaś—cierpliwość Boża, Mądrość i Potęga, która i takie narzędzia kieruje ku dobru, np. z porubstwa wydobywa nowe życie, z prześladowania — aureolę męczenników itd., itd.*

Zważ również, iż potępienie w potępionym nie wyniszcza wszelkiego dobra, pozostają mu jego istota, życie, zdolności przyrodzone. Pole, na którym się ćwiczy Sprawiedliwość Boża. W porównaniu do niebytu jestto stan lepszy metafizycznie. Słowa Zbawiciela: "Lepiej byłoby człowiekowi temu, żeby się nie był narodził" trza brać, mniemamy, moralnie, tj. wyrażające nastrój uczuciowy potępieńca; jak i wokoło nas czasem słyszymy: wolałbym umrzeć!..... Pokusa łatwo odparta .....

*Św. Augustyn, idąc za swem poetycznem usposobieniem, zwraca się w stronę estetyczną i tam szuka miejsca dla zła: "Naturas igitur omnes Deus fecit, non solum in virtute et iustitia permansuras, sed etiam preccaturas, non ut peccarent sed ut essent ornaturae universi, sive peccare, sive non peccare voluissent".***

17.— 3°) *Dlaczego ten a nie ów? — Zgrozą przejmujące zagadnienie. Przedewszystkiem pamiętać winniśmy, iż Bóg nikomu nic nie winien. Należy się Mu dziękczynienie za najmniejszą odrobinę bytu. Tworzywo pod kształtem krzemienia nie ma prawa narzekać, że nie zostało ujęte w kształt lilji, wspaniałego orła lub myślącego człowieka. W przypuszczeniu istnienia, wszelki byt poszczególny zobowiązuje Mądrość Bożą względem należności istotowych i celowych (owo przypuszczalne zobowiązywanie ze względu na cel, jest właśnie przyczyną, że tak zwana "łaska integralności" w pierwszym człowieku była łaską w swej jakości wywyższającej, a wymogiem przyrodzonym w swej jakości węzła — o czem dogmatycy często nie myślą — skąd sprzeczności w twierdzeniach). Lecz jeżeli stworzenie, opatrzone wolnością woli, w którego ręku ster własnego losu wedle wspaniałomyślnej woli Twórcy, urywa wędzidło przeciwcelowych w sobie żądz (co iście grzech pierworodny uczynił), wtedy odnawiająca nawiązkę naprawa — tylko łaskawa. Twórcy dowoli. W "dziwniejszy" sposób została iście przeprowadzona łaskawa naprawa, lecz, jak w pierworodnym stanie zgodności, tak i w następnym stanie poprawionego rozstroju, wolność woli człowieka została w całym swym zakresie uwzględniona i uszanowana. Jeden, używając tej wolności w spółdziałaniu z łaską, zbawia się; drugi, nadużywając tejże wolności, w przeciwieństwie do łaski, potępia się.*

Dotarlim tą odpowiedzią do ostatecznego kresu zagadnienia? — Bynajmniej. Dlaczego używający używa, nadużywający nadużywa wolności? Przecież w użyciu nadużycie, w na-

---

*Św. Aug., De Ag. Chr., X; P. L. 40, 296.
**Euch. XI; P. L. 40, 236.
*** Lib. Arb. III., P. L. 41. 1287.

dużyciu, użycie w sensie rozłączonym było możliwe. Ze strony stworzenia niema ostatecznej odpowiedzi. Odpowiedź niektórych dogmatyków zasięgnięta w przewidzianych zasługach (praevisa merita) lub w średniej wiedzy (scientia media), antropomorfizując czyli człekokształtując Boga, ma być bezwzględnie odrzucona. Całe nieszczęście tej odpowiedzi jest to że Bóg się nie poprawia, jeno poprawia jednoplanowo. Żadnego przed ni po w łonie Boskości. Nietylko łaska, ale sam akt użycia pomocy Bożej podpada pod cząstkę Opatrzności, co Przeznaczeniem zwiemy, gdyż jest bytem, a więc i względem niego Byt Pierwszy odgrywać musi rolę przyczyny. Nie można rozdzielać w wyniku tego, co pochodzi z wolności stworzonej od tego, co pochodzi z Przeznaczenia. Przyczyny podporządkowane działają razem, choć druga od pierwszej zawisła, nie odwrotnie. Z zawisłości drugiej przyczyny od pierwszej wypływa wszechstronne podleganie stworzenia Opatrzności Twórcy w czynie swym wszelkim czyto koniecznym czyto dowolnym, czyto zbawczym czyto potępiającym. Przeto więc, wedle pierwszeństwa pierwszej Przyczyny, należy powiedzieć, iż Bóg zbawia i Bóg potępia. Zbawia, przygotowując zbawionemu środki skuteczne; potępia, odmawiając potępionemu środków skutecznych, a dając tylko wystarczające. Roztocz dobroci Bożej, mianowicie Miłosierdzia i Sprawiedliwości i dobro całości wszechświata, oto powód zbawienia i zezwolenia na potępienie. Wybór zaś poszczególny, mianowicie, dlaczego ten zbawiony, a ów potępiony, ma przyczynę jeno we Woli Bożej, która nikomu nic nie winna, nikogo nie krzywdzi.** Tak się przedstawia w zarysie poważna kwestja. Szczegółowy rozbiór odsyłamy na odpowiedniejsze miejsce. Wszelako, nie zgrozą, lecz dziecinną ufnością już teraz powyższy wynik winien nas przejąć i pobudzić do wysiłków, o których mówi św. Piotr: "Satagite ut* per bona opera *certam vestram* vocationem et *electionem faciatis".****

218.— 4°) *W jaki sposób Przeznaczenie lub Potępienie dopina swego skutku? — Nie mało o tem mowy i pisania w naszych czasach, czy Bóg wnętrznie (intrinsece) wpływa na wolę stworzoną, czy też zewnętrznie (extrinsece) tylko. Naszem zdaniem te wyrazy "intrinsece" i "extrinsece" nie są dobrane. Oddają szczęk nieskończonych walk Molinistów i Predeterministów. Nie znajdujemy ich u św. Tomasza w najodpowiedniejszym miejscu. Nie bez powodu. Z jednej bowiem strony Boskie współdziałanie najbardziej wnętrzne wszelkiemu działaniu stworzenia, gdyż docieka aż do samej rzeczni bytu; z drugiej strony czyn stworzenia nie traci pod jego wpływem swej istoty i swojskiej sposobowości, bądźto dokresowania, bądźto wolności, albowiem bytni czyn Boski działa w każdym stworzeniu, stosując się do jego przyrody. Należy więc powiedzieć, iż Bóg skutkowi wolnemu (zbawienia lub potępienia) wyznaczył przyczynę wolną (wolę wolną), która, mimo swej wolności, (a więc możliwości przeciwnego skutku) niechybnie osiągnie skutek w znaczeniu złożonem z Przeznaczeniem. Stąd Przeznaczenie nieomylne. Ale przytem najmniejszej potrzeby predeterminizmu fizycznego w ludzkiej woli lub ukoniecznijającego wpływu czyto zewnętrznego czyteż wnętrznego. Palce Boże na tyle delikatne, aby, pod ich poruszeniem, wolna wola wykonywała dowolnie to właśnie, co Bóg chce, chcąco lub zezwalająco.*

Te krótkie uwagi tu i teraz wystarczą.

ARTYKUŁ IV—(DODATKOWY)

Piękno.

Po rozprawie właściwości bytu odrębnych godzi się uwzględnić bodaj pobieżnie pojęcie piękna.

---

*Zob. De. la Taille, Sur Diverses Classifications de la Science Divine, Recherches de Science Religieuse, Janvier - Fevrier 1923; oraz Gregorius de Valentia, Comm. I. p. q. XIV. a. VIII.

**Zob. I. p. q. XXII i XXIII.

***2. Petr. I - 10.

TWIERDZENIE XVII.—Piękno z doświadczenia określamy: "to czego widok sprawia przyjemność". Istotnie: "blask porządku".

219.— Nikt chyba nie zaprzeczy trafności określenia doświadczalnego. Czy weźmiemy widok zmysłowy, czy też umysłowy, skoro padnie na przedmiot zdobywający jego upodobanie, zaraz dusza oddziaływa wyrazem: to piękne! Ten przyrodzony wykrzyknik świadczy nadto wyraźnie, że piękno leży w widoku jeko przyjemnym. Czy słuch i inne zmysły nie są wrażliwe na piękno? Zobaczymy to po rozbiorze określenia piękna istotnego.

W drugiej części twierdzenia podajemy określenie piękna przez przyczynę, czyli tak zwane określenie "a priori" z pierwszego lub z góry. Wistocie, kiedy się rozejrzymy w pierwiastkach, składających się na przedmiotowy czynnik przyjemnego uczucia piękna w podmiocie, znajdujemy je w liczbie trzech: zupełność, dźwięczność i blask. Przedmiot niezupełny, niewykończony lub pozbawiony swej części (to samo powiedzieć można o części uważanej za całość) nie przyciąga władzy poznawczej. Nawet Adonis — bez nogi lub kulawy, nie podbija — często i litość wzbudza. Zresztą, ten pierwszy pierwiastek jest warunkiem drugiego — dźwięczności. Dźwięczność polega na odpowiedniości wzajemnej różnych części przedmiotu (a więc potrzeba wszystkich części — zupełności wyżej wspomnianej). Im większa odpowiedniość, tym dogodniejsza układność czyli zebranie różnych części pod jeden kształt, w czem właśnie lubuje się zestrój władzy poznawczej, wedle zasady "podobne w podobnem sobie podoba". W samej rzeczy, umysł lub rozum nasz — władza porządku, postrzega w każdym porządku jakby sobowtóra i cieszy się. Stąd nieszykowność, np. olbrzymia głowa, na ciele karłowatem, wzbudza wstręt.

220.— Atoli zupełność i składność same przez się nie wystarczają dla piękna. Odgrywają w niem rolę przyczyny tworzywnej. Przyczynę kształtną należy upatrzyć w blasku. A to nie bez powodu. Umysł nietylko porządkuje, ale, będąc światłem — oświeca. Przeto i przedmiot, aby wzbudzić u niego upodobanie, niby twór jego, ma koniecznie podzielać jego świetlistość. Chociażby i zupełne i układne, jeśli równocześnie owe części są ciemne, to zn. nie pozwalające łatwo ująć się w jedności kształtu, nie zachwycą umysłu. Kształt, zbierając cząstki w jedność przedmiotu, tem samem wyróżnia go od wszystkiego innego, uwydatnia całość, opromienia i unaocznia władzy poznawczej podobnież promienistej. Stąd zachwyt tej ostatniej, czyli jej zwabienie przez przedmiot — upodobanie w widoku — piękno. Istotą więc piękna jest zwabienie przez przedmiot — upodobanie w widoku— piękno. Istotą więc piękna jest niepoślednie światło czyli blask.

Różne bliskoznaczniki piękna podkreślają różnomiernie jeden lub drugi ze wspomnianych pierwiastków piękna. Foremne, świetne, krasne akcentują element kształtny; ładne, nadobne itd. wskazują na odpowiedniość; wykończone, wytworne, wygładzone itd. uwzględniają raczej zupełność.*

Z powyższego rozbioru łatwo ułożyć następujący

Dowód: gdziekolwiek zebrane są zupełność, odpowiedniość i blask, innemi słowy jest blask porządku (w porządku zawarta zupełność i odpo-

*Sam zaś wyraz **piękno** od **piek**, podkreśla staranność, pieczołowitość przyczyny w wykonaniu dzieła (pięknego).

wiedniość), tam znajduje się to, co zwiemy pięknem; gdzie zaś brak jednego z owych pierwiastków, tam też brak piękna. Podstawą owej nierozerwalności składników może być jeno sama istota rzeczy złożonej. Więc zgodnie z prawdą określamy piękno: "blask porządku".

221.—Potwierdzenia zasięgnąć możemy ze słów Anielskiego Doktora: "Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. — Primo quidem integritas, sive perfectio; quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt, — et debita proportio, sive consonantia;; et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur."* Na to samo wychodzi co pisze Stagiryta: «Τοῦ δὲ καλοῦ μέγστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον».**

Podwynik: więc jestestwa czysto zmysłowe nie pojmują treści piękna, gdyż nie mają władzy poznawczej porządku, lecz odczuć to, co jest piękne, mogą, albowiem rzeczowo piękno, a dobro, to jedno i tosamo.

Atoli byt, jako piękno, przybiera pewną umysłową różnicę — stosunku upodobania sobie w niem władzy poznawczej, którą to różnicą piękno różni się od dobra, przedmiotu władzy żądnej i od prawdy, która polega na czystym stosunku poznawczym rzeczy przez władzę poznawczą. A że przyczyną tego upodobania, jak widzieliśmy, jest lśniący porządek w rzeczy przez zmysł nieuchwytny, toteż czysto zmysłowe jestestwa nie mogą ująć bytu pod rzecznią piękna.

Jednakowoż stąd nie wynika, jakoby piękno było tylko umysłowe. Przerozmaite stosunki składne zachodzą między części jestestw zmysłowych, materjalnych, któremi oko i ucho zachwyca się, np. mistrzowskie linje Mojżesza, nieporównane ubarwienie Sądu Ostatecznego natchnienia Michała Anioła, albo cudne krajobrazy w przyrodzie, lub też symfonje Betowena, mazurki, polonezy, marsze żałobne Chopina. Mimoto śmiemy twierdzić, iż oko i ucho bez rozumnej duszy pozostają nieczułe na pieszczoty kolorytów lub tonów. Jeżeli przypisujemy wzrokowi i słuchowi ujęcie piękna, to dlatego tylko, naszem zdaniem, że one obsługują umysł najwierniej i najdokładniej, przedkładając mu przedmioty lub ich części i przejawy natury w pewnem rozmieszczeniu w przestrzeni lub w czasie nietylko w przyrodzie, ale i w swych wrażeniach. Wzrok np. przedstawia cały obraz i jego części, słuch — cały akord i następstwo tonów. Są to więc narzędzia dobrane władzy rozbiorczo-składniczej. Smak, powonienie, dotyk donoszą właściwości rzeczy w naturze ujęte jakby w nicie wrażenia, bez rozstawienia. Toteż doniesionych przez nie właściwości nie zwiemy pięknemi — nie mówimy np. piękny zapach, to ciastko pięknie smakuje itd. Nieinaczej uczy Akwinat.***

222.— *Podwynik II.* — Zatym, w obliczu pięknego przedmiotu w miarę rozpalania się żądzy zachodzi piękno, a wschodzi dobro — piękna bowiem sam widok cieszy, niepodporządkowany żadnej korzyści; skoro namiętność pragnie wykorzystać i pożąda, przedmiot przestaje zachwycać sam w sobie — piękno żądza zaciera, wybija się dobro żądne podporządkowane uszczęśliwieniu pożądającego. Przeciwnie, dobro zacne może współistnieć z pięknem w tym samym przedmiocie, gdyż jedno i drugie pociągają władze ku sobie bez zniewolenie siebie; tylko dobro — władzę dążną, a piękno — władzę poznawczą. Stąd też piękno, łatwo się rozumie, wyklucza niecnotę. Fałsz również? — Bezsprzecznie — piękno bowiem a prawda rzeczowo są jedno i tosamo.

---

*I. p. q. 39. a. 8.

**Metaph. l. XI. c. III. n. 11.

***"Ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus (władzy poznawczej); unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus **rationi deservientes:** dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. in sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui pulchrum autem dicatur id cujus ipsa apprehensio placet." (1 - 2ae q. XXVII. a. I. ad 3m).

Dopowiedzenie I. — Jak tłumaczyć określenie lub opinję Stagiryty: — «ὃ μὲν καλὸν ὅτι ἐπιθυμοῦντες χαίρομεν ὁρῶντες»*? Czyżby Arystoteles, mięszając widok z pożądaniem, mięszał piękno z dobrem? — Niemożliwa. Zdaniem naszem, Filozof chciał zaznaczyć ,iż wola bierze także udział w zachwycie umysłu, ciesząc się pięknem nie jako własnym przedmiotem, ale jako zadowoleniem umysłu. Zadowolenie umysłu bowiem jest pewnem szczegółowem dobrem, którego sobie wola dla umysłu życzy.

223.— **Dopowiedzenie II.** — *W dość szerokiej mierze, jak widzieliśmy, biorą udział w pięknie pierwiastki podmiotowe — umysł, zmysły wewnętrzne (zwłaszcza wyobraźnia), zmysły zewnętrzne. Owo stwierdzenie tłumaczy nam zadowalniająco zmienność sądów wydanych w obliczu jednego i tego samego dzieła sztuki lub przyrody. Inny sąd wyda przed katedrą gotycką mieszkaniec północy, a inny przybysz z pogranicza równika; przerażający i uszy rozdzierający jazz-band sprawia delicje w niektórych miejscowościach; duda o cepowych palcach dudniący gamy na fortepianie odurza się rozkosznie aż do obłędu opilczego; piszczenie skrzypicy porywa do tańca smyczkującego grajka, co przez długie nadużywanie uszu autosugestjonował się na wirtuoza.** Czyżby podobne wypadki normalne i anormalne podsuwały myśli amalgamację w pięknie pierwiastków subjektywnych i objektywnych? Niektórzy myśliciele tak myśleli i myślą. Sam nawet Wébert zdaje się nakłaniać ku podobnej interpretacji, chociaż dosyć dwuznacznie.****

224.— *Jeżeli rozróżnimy między uczuciem estetycznem, a samym przedmiotem pięknym jesteśmy upoważnieni do zatrzymania tradycjonalnego neoplatonicznego określenia: "blask porządku". Aby przeciąć drogę wszelkim prześcigłościom, postawimy pytanie, co sobie św. Tomasz zadaje względem prawdy, a które będzie jakby kamieniem probierczym pojęcia piękna: gdyby żadnej władzy poznawczej nie było (przez niemożliwe), ostałoby się jeszcze piękno? Ci, co w pojęciu piękna umieszczają odniesienie do władzy poznawczej muszą odpowiedzieć — nie. My, przeciwnie, odpowiadamy twierdząco, gdyż dla nas na rzecznię piękna składają się zupełność, odpowiedniość (wzajemna części podmiotu), blask, w którym się pławi dźwięczność części zgrupowanych pod jednym kształtem. Upodobanie władzy poznawczej następuje jako wynik tego, co piękne. Innemi słowy, uczucie estetyczne zależy od piękna, ale go nie stanowi. Któż na serjo pomyśli, iż cudny zachód słońca, iż twarz ludzka, iż*

---

* Problem. Sect. X. 170. 24.

** Znaliśmy inteligenta, co nierozpoznawał między fugą Bacha a turkotem wozów na ulicy.

*** *Oto jak pisze: "La proportion requise, ainsi que l'harmonie, sont sans doute des qualités de l'être comme object, mais elles ne sont percues comme belles que par référence au sujet. Si la remarque semble trop hardie (to zależy od podłożenia wyrazu "percues"!), il n'est que d'aller à l'expérience. La prédilection pour un certain type de la forme humaine, le choix d'une coupe de vêtement, l'ajustement d'un ornement (jusqu'à celui d'un ruban ou d'une fleur), tout cela est soumis à une trop grande variabilité pour que la "relation" au sujet n'intervienne pas dans le discernement du beau. Lorsque l'accord se réalise aisément et universellement, c'est que le jugement esthétique est surtout intellectuel:l'indentité de la raison universelle entraîne l'indentité de jugement de beauté". (essai de Métaph. Thom., str. 96). To zdanie nie dość jasne, powiedzielim, gdyż może znaczyć, że proporcja i harmonja (nie wyklucza się blasku) bez "référence" czyli odniesienia się do podmiotu nie są odczute "percues", jako piękne; innemi słowy, niema uczucia estetycznego bez odbicia się przedmiotu w podmiocie, bez* referowania się *przedmiotu do podmiotu i to jest prawda. Ale może też znaczyć, iż samo piękno w sobie (już nie uczucie estetyczne) zamyka w sobie jako swój spółczynnik przedmiotowy tę "référence au sujet", tj. odniesienie do podmiotu, tak że jeszcze nie posiadasz rzeczni piękna, dopóki nie ujmiesz jasnej proporcji i harmonji i* odniesienia ich do podmiotu, *a to już fałsz. Które z tych podłożeń miał na myśli autor, kiedy pisał? Z tekstu i kontestu zdaje się, niestety! iż to drugie. Sertillanges również grawituje ku tej opinji (zob. St. Th. d'Aquin t. I. str.* 30*).*

kwiecista łąka przy wschodzącem słońcu perłami rosy obwieszona itd., nie są piękne, dopóki oko ludzkie nie spojrzy na nie?! Przeciwnie, dlatego owe widoki pociągają oko, bo są piękne. Oczywiście i uczucie estetyczne może być piękne, ale wtedy bierze się je przedmiotowo; tak też i obraz nie w swem płótnie, ale w dokładnem i jasnem przedstawieniu (przeto nie bez przedstawionego) jest piękny. To samo powiedzieć należy o idei. Piękno bowiem idzie za istotą rzeczy.

Dalej, chociaż mamy w umyśle różne pierwowzory piękna, wedle których sądzimy o przedmiotach pięknych, chociaż wszelkiego piękna rozlanego we wszechświecie przedistnieją wzory w Pierwszym Umyśle, atoli piękno, jako takie, nie polega w dostrajaniu się rzeczy do owych wzorów. Inaczej rzecz ma się z prawdą, która w swem określeniu zamyka stosunek rzeczy do umysłu.

225.— **Dopowiedzenie III.** — Piękno dzielimy na:

1°) **Bezwzględne** i **względne.** Pierwsze—nieskończone czyli Bóg. Drugie stworzenne i skończone. Można też poddzielić piękno bezwzględne na ponadrodzajowe jak Bóg i rodzajowe czyli takie, które w danym rodzaju uważane być może za wzór dla wszystkich innych w tym rodzaju, tj. dla względnych.

2°) **Duchowe** i **zmysłowe** wedle przedmiotu duchowego lub materjalnego, w którym blask kształtu znajduje się.

3°) **Fizyczne** i **moralne,** tj. w bycie fizycznym, albo w akcie wolnym, jako takim.

4°) **Rzeczowe** i **idealne,** czyli rzecz dźwięczno - jasna i idea lub wzór myślowy rzeczy wytwarzalnej, a więc Bosko - idealne i ludzko - idealne, zależnie, w jakim umyśle ów wzór tkwi .

5)° **Przyrodne** i **artystyczne** wedle źródła skąd wypływa.

Dopowiedzenie IV. — Kiedy piękno przechodzi pojemność władzy, zwiemy je górnością, wzniosłością lub szczytnością, co się przeciwstawia szkaradności lub szpetności, tak jak pięknu — brzydkie.

Wystarczą nam te pojęcia zasadnicze o pięknie. Z tym probierzem możemy bezpiecznie czytać różne "estetyki" jak "Aesthetik" von J. Jungmann, "Filozofja Sztuki" i "Z Pogranicza Sztuki", M. Sobieskiego itp.

CZĘŚĆ III.

PODSTATA I PRZYPADŁOŚĆ.

Po uwzględnieniu pojęcia bytu ogólnego i jego właściwości przewlekłych przystępujemy po kolei do pojęć lub części niższych bytu, tj. do podstaty i przypadłości. Podstata przedewszystkiem będzie nas zajmować, gdyż jest sama sobą bytem, przeto głównym przedmiotem metafizyki.

ROZDZIAŁ I.
PODSTATA

ARTYKUŁ I.
Rozbiór Podstaty.

§ 1. — Pojęcie Podstaty.

226.—Co mamy rozumieć przez wyraz podstata (substantia)? Dosłowne znaczenie bierze się stosunkowo, wyraża pewien trwały podkład przyczepionych doń właściwości i goniących się na jego powierzchni przejawów. W takiem pochodnem znaczeniu słowo to nie może być użyte na oznaczenie tego ,co w sobie bez podpory istniejąc, nie przykrywa się przypadłościami dokładnemi, jak Bóg; w tym ostatnim razie stosowniejszy wyraz byłby samoistota, wsobistota lub podsobistota (subsistentia). Jednakowoż przywyklim już zdawna używać wyrazu podstata (substantia) w pierwszym i drugim wypadku. Rzeczowo podstata oznacza: **to czemu należy się istnieć w sobie, a nie w drugiem**", lub, jak określa Akwinat: **"id cuius quidditati debetur esse in se, non in alio"**. Zważ, iż nie określamy podstaty, by przez siebie bytujący, byt niezależny od podmiotu, bytowanie przez siebie itp. Albowiem byt, bytowanie, istnienie, górujące nad wszelkim rodzajem, nie może wchodzić jako rodzaj, w określenie podstaty, jak zauważył św. Tomasz,* opierając zawsze swą metafizykę na rzeczowej różności istoty, a istnienia. Chociaż więc dobrze się wyrażasz, mówiąc: podstata przez siebie istnieje, jednakowoż źle określasz: podstata polega na istnieniu w sobie — brak tu podmiotu istnienia, skąd znieokreślenie.

227.— W podanem określeniu przysłówek **w** oznacza przyczynę tworzywną czyli podmiotową (w sobie, to zn. jest swoim własnym podmiotem istnienia, nie potrzebuje innego; toteż, chociaż w wyrazie ujemne, w samej rzeczy określenie to jest dodatnie — przeczy swój podmiot czyli zależność, stawiając się podmiotem wszystkiemu innemu, uzależniając je od siebie).

Za pomocą powyższego określenia dobrze zrozumianego osądzisz łatwo określenia podstaty mniej więcej zboczone, podawane przez innych myślicieli, np. "Rzecz tak istniejąca, że nie potrzebuje pomocy żadnej innej rzeczy, aby istnieć.** Tak przecież tylko Bóg istnieje.

* "Substantiae nomen non significat hoc solum quod est **per se esse**, quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est in corp. art. (mianowicie, bo byt nie ma rożnicy); sed significat essentiam, cui competit sic esse, id est, per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia (z wyjątkiem Boga, co właśnie Go wynosi ponad rodzaj podstatowy)." (I. p. q. III. a. V. ad 1). We wielu miejscach św. Tomasz powtarza to samo (zob. zwłaszcza C. G. I. 1. c. 25).

**Kartezjusz, De Princ. I. p. n. 51.

"To co istnieje samo w sobie i daje się pojąć samo przez się, czyli to, czego pojęcie nie potrzebuje pojęcia innej rzeczy dla urobienia się"*; określenie to, przy pomocy naszej powyższej uwagi jeszczeby uszło (z tym wyjątkiem, iż uwzględnia tylko podstatę w sprawności "to, co **istnieje",** pomijając możliwą), lecz w funkcji doktryny Spinozy — zupełnie fałszywe i zmyślone. W myśli bowiem jego to zdanie: "to, co istnieje samo w sobie", znaczy: to, co jest swojem istnieniem; to, czego przymiot (istotny) czyli treść jest istnienie. Oto właśnie jego twierdzenie: "Twierdzenie 7, do natury istoty (podstaty) należy istnienie".** Stąd twierdzenia jego panteistyczne: "Twierdzenie 5. We wszechświecie (w naturze rzeczy) nie mogą być dane dwie istoty lub więcej o tej samej naturze, czyli o tym samym przymiocie" i "Twierdzenie 8. Wszelka istota jest koniecznie nieskończona". i "Twierdzenie 14. Prócz Bóstwa nie może być dana ,ani być pojęta żadna istota."***

"Byt, co nic ponad siebie nie przypuszcza w stosunku do istnienia."**** ani przyczyny sprawczej ni celowej?! W tym razie, jest wszechwzględnie niezależną czyli Bogiem.

"Substancja jest jedna, i jest wszystkiem, co jest.....jest tedy także i przypadłością takową." ***** — Niedorzeczność urojona pod wpływem heglowych majaczeń, jak i "świadomość bezwzględna", "rozum bezwzględny", różne "odwrotności" naszego myśliciela (właściwie **zawrotności);** są to byty myślowe (raczej sny) uważane za rzeczywistości.

"Toute substance est action et tendance à l'action".****** Czyn jest przypadłością i przypuszcza coś w sobie istniejącego wprzódy;; pozatem, podstatę, jako pierwiastek działania, naturą zwiemy. Czyn zamykający w swej istocie istnienie jest nieskończony czyli Bogiem .Tu należy również Wundt ze swą "jednostką żądną".

Wielu pod wpływem filozofji Kanta utożsamia podstatę z trwałością, np. Herb. Spencer. A przecież i chwilowy byt, jeśli istnieje w sobie, podstatą jest. Inni, jakby majaczyli w obłędzie opilczym, piszą: "Świat (więc podstata) jest mojem przedstawieniem".—"Świat jest moją wolą". (Berkeley, Schopenhauer), na czem nie warto się nawet zatrzymywać, jak również na opinji fenomenistów (Hume, Locke, Taine, Huxley, Renouvier, Stuart Mill, Wundt itp.; rozprawa z nimi raczej w Kryterjologji. Tu wystarczy zauważyć pobieżnie, iż fenomeniści, zwalczając podstaty, stawiają więcej: każdy ich fenomen, pozbawiony podmiotu tkwienia, będzie podstatą, jeśli prawdziwie jest, jeśli nie jest, o czem mówią?! Zresztą, jakiem prawem pozwalają sobie rozprawiać o fenomenach, skoro, zaprzeczywszy swej własnej jaźni (przecież to podstata), nie **są,** lecz gonią i to tylko siebie?!

---

*Spinoza. Etyka cz. 1. o Bóstwie, określ. 3., przeł. Dr. Ign. Myślicki, str. 43;

**Tamże str. 46.

***Tamże str. 45, 46, 51.

****Cousin, Fragm. Phil. Ontol.

*****Józef Krem. Logika t. 1. Warszawa, 1877, str. 110. par. 80. a.

******La Substance d'après Leibnitz, Cl. Piat. Revue Néo-schol. 1900, str. 39.

Już sam Kant nieco logiczniej postąpił, uczyniwszy z podstaty "kategorję a priori"; wolał budować swój chwiejny gmach na sensyźmie, niż na wirowym fenomeniźmie.

§ 2. — Podział Podstaty.

228.— 1°) Podstata **pierwsza i druga.** Pierwsza jest to, "co ani w podmiocie nie tkwi, ani się o nim nie orzeka", np. Jan, ten kamień. Pierwsze więc podstaty są osobnikami rodzajów i gatunków i mają pierwszeństwo w nazwie, gdyż najzupełniej wykreślają podmiot tkwienia. Druga zaś — "co chociaż nie tkwi w podmiocie, jednak o nim się orzeka", jest powszechnikiem, albo rodzajem albo gatunkiem (gatunek więcej podstatą niż rodzaj, bo bliżej osobnika). «Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυρίωτατά τε καὶ πρῶτος καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τίς ἄνθρωπος, ἢ ὁ τίς ἵππος. Δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι· ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη, οἷον ὁ τίς ἄνθρωπος ἐν εἴδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἴδους ἐστὶ τὸ ζῷον. δεύτεραι οὖν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον.»* Z tego, co powiedziano, widać, że podstata pierwsza przeczy podmiot tak w porządku bytnim, jak i myślowym, stojąc podmiotem wszystkiemu innemu. Podstata zaś druga, w porządku bytnim również ruguje podmiot tj. podmiot tkwienia, w porządku myślowym posiada podmiot, lecz przypisywania, orzekając się o osobnikach, np. Piotr jest człowiekiem.

Podział ów jest przypadkowy, gdyż wedle istnienia, które nie stanowi podstaty.

229.— 2°) Podstata **nadrodzajowa** (transcendens) lub **niestworzona** i **rodzajowa** lub **stworzona.** Pierwsza utożsamiona rzeczowo ze swem istnieniem (stąd nadrodzajowa), druga rzeczowo różniąca się od swego istnienia, co otrzymuje od innego (stąd rodzajowa i stworzona). Jestto podział podobnoznaczny.

3°) Podstata **całkowita** i **częściowa.** Całkowita, która przez się istnieje, np. anioł, człowiek, roślina. Częściowa, której należy się istnienie w całkowitej, np. kształt w tworzywie (nawet dusza nasza), tworzywo pierwsze. Częściowa może być taką tylko w gatunku (naprzykład dusza nieśmiertelna), albo w gatunku i w podstawności (np. dusza zwierzęcia). «Οὐσίαι δὲ τρεῖς, ἡ μὲν ὕλη τόδε τι οὖσα τῷ φαίνεσθαι (ὅσα γάρ ἐστιν ἁφῇ καὶ μὴ συμφύσει, ὕλη καὶ ὑποκείμενον), ἡ δὲ φύσις καὶ τόδε τι, εἰς ἣν, καὶ ἕξις τις· ἔτι τρίτη ἡ ἐκ τούτων ἡ καθ' ἕκαστα, οἷον Σωκράτης ἢ Καλλίας.»** I ten tu podział podobnoznaczny.

4°) Podstata **pojedyńcza** i **złożona.** Pierwsza w swej całości istotowej (nie bytniej, jeśli stworzona) nie ma części różniących się rzeczowo, np. anioł. Druga w porządku istoty ustanowiona z części rzeczowych (tworzywa i kształtu), np. człowiek, drzewo.

Palmieri, mieszając dwa różne pojęcia — "być w innym" i "być z innym", widzi sprzeczność podstaty złożonej.

---

*Categ. c. III. V. n. 1-3.

** Metaph. l. XI. c. III. n. 3.

5°) W końcu: Podstata **duchowa** i **materjalna.** Zwiemy duchową tę podstatę, w której istotę samoistniącą nie wchodzi tworzywo. Jeżeli pozatem nie jest kształtem tworzywa, zwiemy ją "czystym duchem" lub aniołem; w przeciwnym razie — duszą. Z wyparcia ze siebie tworzywa wypływa w niej umysłowość. Każda więc podstata, o istnieniu wnętrznie niezależnem od tworzywa jest umysłową. Materjalna lub tworzywna powstaje z dwóch pierwiastków istotowych — tworzywa i kształtu, tworząc ciało.

Podział ten już jednoznaczny — i może być uzupełniony przez drzewo Porfirjusza (zob. Logikę).

§ 3. — Właściwości Podstaty.

230.— 1° Nietkwić w podmiocie (a więc nie nieorzekać się o podmiocie, gdyż o pierwszej podstacie druga się orzeka). Piotr np. bez innego podmiotu bytuje, a chociaż Piotr jest człowiekiem, człowiek nie jest w Piotrze. Innemi słowy, jak powiedzieliśmy wyżej, druga podstata ma podmiot orzekania nie tkwienia (pierwsza--żadnego) «Κοινὸν δὲ κατὰ πάσης οὐσίας τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι (nie mówi οὐ κατηγορεῖσθαι).* Istotnie, co tkwi w podmiocie orzekać można o nim przymiotnikowo, nie rzeczownikowo, np. Piotr jest muzykiem, ale nie muzyką; tymczasem Piotr jest człowiekiem, a jest nim istotnie, nie dodatkowo.

2° Orzekać się o podmiocie równoznacznie, tj. nietylko przymiotnikowo, ale i rzeczniowo, czyli istotnie. Jestto oczywiście właściwość drugiej tylko podstaty, ale, jak Filozof zauważył, nietylko całkowitej (gatunku), ale i różnicy, gdyż np. w zdaniu: człowiek jest dwunożny; to, co rozumiesz przez "dwunożny" (określenie) nie tkwi w człowieku, lecz mówi się o człowieku istotnie (w szerszem znaczeniu).**

3° Oznaczać "to coś" («Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν" —tamże, n. 16), tj. oznaczać rzeczownikowo, w ścisły i określony sposób nietylko gatunkowy, ale i liczebny, jakby pod wskazaniem palca — a więc jednostkowo i osobnikowo. Jestto więc cecha podstaty pierwszej. Podstata druga z przyrody swej (orzecznik pierwszej) odbiega od tej ścisłości, wchłaniając w siebie zakres cały gatunku lub szerszego jeszcze rodzaju, przytem, oznacza przymiotnikowo ποῖόν τι» Wszakże nie na sposób przymiotników zupełnie, wyraża bowiem samą istotę rzeczy. Ściślejszy od innych w tym wypadku, nasz język uwzględnia tę różnicę właściwości przymiotnikowej i rzeczownikowej podstat drugich narzędnikiem i mianownikiem np. w zdaniach: Józef jest głową społeczeństwa — Piotr jest głowa społeczeństwa.

231.— 4° Nieprzeciwić się innej. Powód zaś tej właściwości — bezpodmiotowość podstaty. Przeciwieństwa bowiem (w ścisłem znaczeniu), największym odstępem oddzielone w danym rodzaju, rugują się wzajemnie z tego samego podmiotu ,lecz podmiot pozostawiają. Tymczasem podstaty, będąc podmiotem ostatecznym tkwienia, swem przeciwieństwem zniosłyby i podmiot.

---

*Catag. c. III. n. 12.
** Zob. tamże, n. 12 nieco niżej.

Nie jestto jednak właściwość wykluczająco podstaty, jak zauważył Stagiryta — sześcian np., liczba itd. biorą w niej udział.

W szerszem tylko znaczeniu nazwać możemy przeciwnemi (jak brak i mienie) różne kształty podstatowe.

5° "Nie przyjmować więcej i mniej" (»Δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία μὴ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον.» Tamże, n. 20), to zn. nie pozwalać się stopniować, np. Piotr nie jest więcej ani mniej człowiekiem, niż Jan, albo też Jaś mniej, niż Jan. Przyczyna tej właściwości jest ta, iż nic nie może być sobą więcej lub mniej (coby się równało byciu i niebyciu), lecz udzielać się może drugiemu mniej lub więcej, czyniąc go na tyle sobnym, ale nigdy sobą (gdyż i to sprzeczność), np. białość, udzielając się danemu podmiotowi mniej lub więcej, czyni go mniej lub więcej białym, ale nie białością (tj. bez podmiotu). Stąd mamy białe bielsze od białego, ale nie białość bielszą od białości.

Wszelako to nie znaczy, że podstata (np. Piotr) nie może być doskonalszą od innej (np. Jana), to bowiem już zależy od pierwiastków osobniczych.

6° Przyjmować przeciwne przymioty («Μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν», tamże, n. 21). to zn. pozostając liczebnie tą samą podstatą mienić się przypadłościowo. Owa bierność podstaty pochodzi z jej ograniczenia. Mnóstwo przykładów tej właściwości. Na cokolwiek spojrzymy, inaczy się prawie w mgnieniu oka. Człowiek np. z białego staje się czarnym, ze zdrowego — chorym itd.

§ 4. — Podstata a istota.

232.— Te dwa pojęcia czasem się spływają przedmiotowo w umyśle naszym, czasem rozbiegają. Podstata odpowiada, jak widzieliśmy, pojęciu rzeczy, jako sobie wystarczającej w bytowaniu i podmiotniczącej innym bytom sobie niewystarczającym. Istota zaś odpowiada pojęciu rzeczy "jako przez nią i w niej coś cieszy się istnieniem"* pomija więc (nie wyrzuca) wystarczalność lub niewystarczalność, a stąd rozciąga się i na przypadłości. Przytem, ponieważ prawda w umyśle naszym polega na ujęciu rzeczy tak jak ona jest, zwiemy jeszcze istotę **rzecznią** (ratio) — jakby **sobowtórem** rzeczy w umyśle; albo **określeniem,** zaznaczając wyjście umysłu z niezmiernej nieokreśloności przedmiotowej przez objęcie i obkreślenie ujętej rzeczy; albo jeszcze **cojestwem** (quidditas), podkreślając ciekawość czyli przyrodzoną dążność umysłu do ujęcia istoty rzeczy jeszcze nieujętej.**

Atoli, ponieważ istnieć na pierwszem miejscu należy się podstacie, stąd często używamy zamiennie jednego lub drugiego wyrazu — podstaty lub istoty.

§ 5. — Podstata a przyroda.

233.— Choć przyroda, jako taka ("pierwiastek działania"), leży w zakresie przyrodoznawstwa, wszelako i pierwszy myśliciel ma z nią do czynienia, ponieważ w swej wieloznaczności obejmuje również podstatę.***

---

*Op. Essentia et Esse, c. I.

** Wcale nie grzeszy zbyt wielką jasnością i ścisłością pojęcie istoty u Kard. Mercier'a: "Elle (l'essence) est la formule expresse (!) des notes qui, logiquement, sont primordiales (?)." (Metaph. Gener. str. 301). Ciekawi jesteśmy czy przez formułę i w "formule wyrażonej" rzecz może mieć istnienie?.....Pojęciu jego podstaty (tamże, str. 300) również brak dokładności.

*** "Hic distinguit hoc nomen natura: cujus quidem consideratio, licet non videatur ad primum philosophum, sed magis ad naturalem pertinere, ideo tamen hic hoc nomen natura distinguitur, quia natura secundum sui quandam acceptionem de omni substantia dicitur, ut patebit. Et per consequens cadit in considerationem philosophi primi, sicut et substantia universalis." (In Metaph. l. V. lect. V.).

Wedle świadectwa Filozofa (Metaph. l. IV. c. IV.) używamy wyrazu "przyroda" φύσις — natura) w siedmiorakiem znaczeniu, mianowicie:

1°) Rodu (τή τῶν φυομένων»).

2°) Pierwocia wnętrznego poczynania się tego, co się rodzi («ἐξ οὗ φύεται πρώτου τὸ φυόμενον ἐνυπάρχοντος»). Zwyczajem przyrodzonym nakładamy wprzódy nazwę na samą czynność (na pierwszem miejscu przez nas ujętą), a następnie przenosimy ją na jej zaródź.

3°) Pierwszego początku ruchu wogóle w rzeczy drogą przyrody powstałej i w niej, jako takiej, (nie przypadkowo «ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ»). To już przenośnia na podstawie podobnoznaczności. Mówiąc o przyrodzie rodzących się istot, Filozof poczuwał się do obowiązku napomknąć o rodzie, mówiąc: — "Rodzi się, powiadamy, cokolwiek wzrasta z drugiego przez połączenie i zrost czy przyrost, — jak zapłód" — «Φύεσθαι δὲ λέγονται ὅσα αὔξησιν ἔχει δι' ἑτέρου τῷ ἅπτεσθαι καὶ συμπεφυκέναι ἢ προσπερυκέναι ὥσπερ τὰ ἔμβρυα.»*

234.— 4°) Pierwszego tworzywa. — I tworzywo pierwsze uczestniczy w rzeczni pierwocin, skoro z jego możności («ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς αὐτοῦ») wszelka istota tworzywna, pod wpływem działacza zewnętrznego («ἀρυθμίστου ὄντος καὶ ἀμεταβλήτου»),w przyrodzony sposób powstaje.

5°) Kształtu rzeczy w naturze. — Z czego bowiem przedewszystkiem zwiemy coś rzeczą natury, jeżeli nie z powodu kształtu (οὐσίας) przyrodnie (φύσει) kształtującego?

6°) Tworzywa albo zgoła pierwszego, albo pierwszego w danym tylko rodzaju, np. wosk względem wszystkich wyrobów woskowych, choć dalej można rozkładać sam wosk. Jestto poddział 4-go numeru.

7°) Kształtu częściowego (τὸ εἶδος) lub całkowitego (ἡ οὐσία). —Wiadomo z Kryterjologji, co jest kształt częściowy, np. dusza ludzka, a co całkowity, np. człowieczeństwo (tj. ten człowiek w umysłowem oderwaniu całkowitem). W naturze rzeczy jestto sama jednostkowa i cała podstata (czyli ἡ οὐσία) — kres rodu, jak zauważył Filozof. I to poddział numeru 5-go. Z tej przyrody, mianowicie, z podstaty kończącej ród, została przenośnie nałożona nazwa przyrody na wszelką podstatę w naturze rzeczy nawet anorganiczną jak krzemień. Tak więc obejmuje owa nazwa Boga, Wszechświat (świat widzialny i niewidzialny), świat widzialny, zie-

---

*Tamże, n. 2. Stąd określamy ród: "powstanie żywej istoty z żywego pierwiastka złączonego na podobieństwo przyrody." Powstanie czyli poczęcie się lub wypływ. **Żywej** istoty — mowa o właściwym rodzie nie jakimkolwiek odłamie. **Z żywego pierwiastka** — ta sama uwaga, co bezpośrednio przedtem. **Złączonego** — owo połączenie pochodzącego ze swym pierwiastkiem — niezbędne, gdyż ród leży w rodzaju czynności, a czynność na odstęp niemożliwa. Jednakowoż to połączenie nie ma się rozumieć czysto dotykowe (nie dlatego, że coś do czegoś przystanie zwiemy jego zapłodem), lecz takie wskutek którego pewne tosamo jedno w obydwuch się znajduje krańcach, co jest przyczyną ich spółwzrostu i jedności ciągłej, ale nie tożsamości. Przykład — zapłód w łonie matki, nie tylko przytulony do ścian macicy, ale spojony rozmiarową ciągłością ciała z matką, tak, że dzięki tej spójności rostek żyje i rośnie życiem matki, zachowując swoją odrębność osobnikową (co innego syn, a co innego matka). Jeżeli dojrzały płód oddziela się od ciała matki, to dlatego, iż matka jest mu przyczyną tylko w stawaniu się. Niewysłowiony ród w łonie Trójcy Przenajśw. ową spójnię (bez przymiotów i warunków w tworzywnych!) nawet istotowo jednostkową zachowuje w bytowaniu — Ojciec a Syn, złączeni w jedności tej samej istoty, odrębniają się tylko odniosłością. **Na podobieństwo przyrody** — tu się podkreśla nietylko tożsamość istotową w rodzicu i rodzonym (z tego punktu, robak z człowieka, choć żywy, nie jest jego synem), ale także istotną dążność czynności plennej jako takiej (rodu) do tegoż podobieństwa. Stąd, Duch św. nie jest synem, gdyż pochodzi miłością, która nie upodabnia, lecz podobieństwo przypuszcza. Gdyby na prośbę Adama Ewa była powstała, prócz innych braków córostwa, i z tego punktu nie byłaby córką Adama (choć otrzymała to samo człowieczeństwo), iż prośba nie kończy się z natury swej w podobieństwie skutku.

mię, lub jakąś jej część. Mówimy np. na widok pięknego krajobrazu: pyszna przyroda lub natura.

35.— Które z wymienionych podłożeń wyrazu **przyroda** jest pierwsze? — Należy poprzednio rozpoznać dwojakie pierwszeństwo — pierwszeństwo mianowania i pierwszeństwo mianowanego. Ród, jako czynność lub objaw (będąc przez nas na pierwszem miejscu poznany, jak zresztą wszystkie inne objawy) ma pierwszeństwo w mianowaniu. Kształt czyli istota οὐσία w porządku rzeczy przez wyraz oznaczonych ma pierwszeństwo, gdyż jest samym zarodkiem lub przyczyną ruchu rzeczy naturalnych bądźto w sprawności, bądźto w możności. W tem pierwszorzędnem znaczeniu określamy przyrodę: "Pierwiastek ἀρχὴ i przyczyna αἰτία ruchu i spoczynku w rzeczy nasamprzód i przez się, a nie przypadkowo".*Określenie to, jak widzimy ujszcza się w kształcie istotowym. Mówimy najpierw — **pierwiastek** i **przyczyna,** to zn. natura jest, albo pierwiastkiem tylko, czyli tem, z czego coś jakkolwiek wypływa, albo i przyczyną, tj. tem, z czego coś innego byt swój czerpie. **Ruchu i spoczynku,** to zn. albo ruchu, albo spoczynku, albo jednego i drugiego. **W rzeczy** czyli wewnątrz bytu, któremu przypisujemy przyrodę. Przez to pierwiastek, co przyrodą zwiemy, przeciwstawia się przemocy (violento) i sztuce (arti). Dalej jeszcze, przyrodą nie jest cała rzecz czyli to, co jest, ale coś w tem, co jest. Dlatego, wedle wyrazu Filozofa, rzeczy mają naturę(nie są) «φύσιν δὲ ἔχει ὅσα τοιαύτην ἔχει ἀρχήν»** albowiem przyrodą jest, albo podmiot, czyli tworzywo (i ono pierwiastkiem), albo to, co w podmiocie, czyli kształt (przedewszystkiem), mniej całość z nich złożona, która raczej powstaje (z nich), niż wydaje (właściwość pierwocia).

36.— **Nasamprzód,** to zn., iż przyroda jest pierwoźródłem poczynania, w stosunku do przypadłości (władz) — drugich i bliższych źródeł działania, które więc «φύσις μὲν οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἔχει φύσιν Φύσει δὲ καὶ κατὰ φύσιν ἐστί.» —"nie są naturą, ani natury nie mają; chociaż **naturalnie i wedle natury są".**

Przez się, a nie przypadkowo, to zn., że ów pierwiastek (przyroda) ma stanowić istotę rzeczy, w której się znajduje, a nie być tam w jakikolwiekbądź sposób. Tak np. lekarz chory, sam siebie leczący, nie powraca do zdrowia drogą przyrody, choć lecznictwo (sztuka medyczna) w nim. Odzyskuje zdrowie, nie jako lekarz, lecz jako chory.***

Następnie Stagiryta robi tę uwagę:«Ὡς δ' ἔστιν ἡ φύσις, πειρᾶσθαι δεικνύναι γελοῖον·» **** — "Próbować udowodnić istnienie przyrody—śmieszna". Ten tylko może się podjąć podobnej fatygi, co zatracił różnicę między nocą a dniem — ślepy, gdyż przyroda szturmuje do każdego zmysłu. Ileż to ślepych w naszych czasach, pod szumnem mianem myślicieli!

Zupełnie odmienna zagadka dotycząca istoty przyrody danego poszczególnego bytu — rzecz jasna.

---

*Zob. Natur. Ausc. l. II. c. I. n. 2.
** Tamże, n. 3.
*** "Sicut in medico, qui infirmatur, inest principium sanationis, scilicet ars medicinae, non tamen inquantum est infirmus, sed inquantum medicus. Sanatur autem non inquantum est medicus, sed inquantum infirmus: et sic principium motus non est in eo inquantum movetur." (Metaph l. V. lect. V).
**** Tamże, n. 6.

237.— Napomkniemy tylko o teorji niektórych teraźniejszych myślicieli, podług których z dwuch podstat jedna (przez się) miałaby powstać przyroda (jestto dalszy skutek ich teorji utożsamienia rzeczowego istoty i istnienia— a więc fałsz). Skoro, jak widzieliśmy, podstata, a przyroda nie rozróżniają się rzeczowo, ale są różnymi kątami zapatrywania się naszego umysłu na jedną i tę samą rzecz — podstata, bo w sobie stoi; przyroda, bo źródłem działania; tak jak nie może, bez pogwałcenia zasady sprzeczności, z dwuch podstat lub bytów powstać jedna (przez się) podstata lub byt, tak również z dwuch podstat — jedna (przez się) przyroda.*

Uwaga: wszelkie pierwocie z natury swej względne; stąd niepoprawnie określają przyrodę przez "siłę bezwzględną".**

§ 6. — Przyroda, a podstata pierwsza.

238.— Porównane między sobą, mają się jakby część i całość. W samej rzeczy przez przyrodę rozumiemy **to, czem dana rzecz wpierw poczyna** (ruszać lub ruszać się), a więc istotę lub cojestwo rzeczy.*** Pierwsza zaś podstata jest **"to coś"** (całe)— «τόδε τι» — "hoc aliquod" — "podłoże" (suppositum) — **"jednotnik"** (singulare) — **"osobnik"** (individuum) **rzeczy przyrody" (res naturae — "podsobistność"** (subsistentia) — **"osoba"** (persona) — **"podstawność"** (hypostasis lub substantia prima).****

---

* "Impossible est quod eorum quae sunt diversa secundum esse sit operatio una: dico autem operationem unam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente; multi enim trahentes navim, unam actionem faciunt ex parte operati quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum; cum enim **actio consequatur formam** et virtutem, oportet, quod quorum sunt **diversae formae** et virtutes, et **actiones esse diversas** (a więc i pierwociny ich również)." (C. G. I. II. c. 57.).

** "Unde **deridendi sunt** qui volentes definitionem Aristotelis corrigere, naturam per aliquod absolutum definire conati sunt, dicentes, quod natura est **vis insita rebus** vel aliquid hujus modi". (Physic. l. II. lect. I.).

***"In supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei: unde suppositum significatur, ut **totum** habens naturam sicut **partem formalem** et perfectivam sui. et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito: non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas". (3. p. q. II. a. II.).

****"Respondeo dicendum, quod ad hujus quaestionis intelligentiam oportet considerare quid sit suppositum et quid natura. Natura autem, quamvis multipliciter dicatur, tamen uno modo dicitur natura ipsa substantia rei, ut dicitur in 5 Metaph. (text. com. 4), secundum quod substantia significat essentiam vel quidditatem rei, vel quid est. Illud ergo significatur nomine naturae, prout hic loquimur de natura, quod significat definitio: unde Boetius dicit in libro de duabus naturis, quod natura est unumquodque informans specifica differentia: differentia enim specifica est completiva definitionis. Suppositum autem est singulare in genere substantiae, quod dicitur hypostasis vel substantia prima: et substantiae sensibiles compositae ex materia et forma sunt magis nobis notae, ideo in eis primo videamus quomodo se habet essentia vel natura ad suppositum.

Dicunt autem quidam, quod forma partis est idem cum forma totius, quae dicitur essentia vel natura, secundum rem, sed differt sola ratione: nam forma partis dicitur inquantum facit materiam esse in actu; forma autem totius, inquantum constituit speciem; sicut anima dicitur forma partis, inquantum facit corpus esse in actu; et similiter dicitur anima forma totius inquantum constituit speciem humanam, et sic dicitur humanitas: et secundum hoc, in rebus compositis ex materia et forma, natura est pars suppositi: nam suppositum est individuum compositum ex materia et forma, ut dictum est. Sed praedicta positio non videtur esse vera: quia, ut dictum est, natura vel essentia dicitur id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non solum significat formam, sed etiam materiam, ut dicitur in 6 Metaphys. (text. com. 2). Nec potest dici quod materia ponatur in definitione rei naturalis sicut non existens de essentia ejus: hoc enim est proprium accidentis ut definiatur per aliquid quod non est essentia ejus, scilicet per subjectum; et ideo habet essentiam incomplete, ut dicitur in 6 Metaph. (text; com. 4). Relinquitur ergo quod in rebus compositis ex materia et forma, essentia vel natura, non sit sola forma, sed compositum ex materia et forma.

Restat ergo considerandum, cum suppositum vel individuum naturale sit compositum ex materia et forma, utrum sit idem essentiae vel naturae: et hanc quaestionem movet Philosophus in 7 Metaph. (text. com. 21); ubi inquirit, utrum sit idem unumquodque, et quod quid est ejus; et determinat, quod in his quae dicuntur per accidens, non est idem. Homo enim nihil est aliud quam quod quid est hominis: nihil enim aliud significat homo quam animal gressibile bipes: sed res alba non est idem omnino ei quod quid est album, quod scilicet significatur nomine albi: nam album nihil significat nisi qualitatem, ut dicitur in praedicamentis: res autem alba est substantia habens qualitatem.

Secundum hoc ergo, cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt res et quod est sive suppositum et natura. Nam in significatione naturae includitur

W owych licznych nazwach podstaty zachodzi pewien odcień znaczenia:

1° **Podstawność** czyli **hypostasis** lub **substantia prima** podkreśla, że to, co oznacza, jest podmiotem tkwienia przypadłości (**stać pod** zawieszonymi na sobie przypadłościami).

2° **"To coś"** czyli "τόδε τι" lub "hoc aliquid" odnoszą tosamo i całe (podmiot i co na nim wisi) do zmysłów bezpośrednio, tak, że można je palcem wskazać.

3° **Podłoże** (suppositum) — ostatni grunt lub punkt podłożony pod rodzaje i gatunki podstaty, a więc jednotnik w rodzaju podstaty.

4° **Jednotnik** (singulare) — będąc czemś odosobnionem od wszelkiego innego, skupia się na siebie, spaja swą **niepodzielnością** wszystkie swe części gatunku lub rodzaju podstaty — cechy osobnicze, istnienie.* Nadaje się w naszym języku na znaczenie łacińskiego "suppositum" i "hypostasis". W tem też znaczeniu będziemy go używać.

5° **Osobnik** (individuum) — kładzie nacisk na odosobnienie — nieudzielność siebie drugiemu. Odpowiada często znaczeniu "suppositi" u św. Tomasza.

6° **Rzecz przyrody** (res naturae) — wyraz z podłożeniem jakiejś przyrody, np. róży — rzecz w przyrodzie roślinnej.**

7° **Podsobistność** lub **wsobistność** (subsistentia) jestto podstata (pierwsza lub podłoże), jako pod sobą lub w sobie istniejąca, a nie w drugiem czemś.

39.— 8° **Osoba** (persona) to samo znaczy, co osobnik, a więc co podłoże, podstata pierwsza, "to coś" itd., lecz wyłącznie w przyrodzie umysłowej. Określamy więc osobę: "Umysłowej przyrody osobnicza podstata" — "rationalis naturae individua substantia"(Boecjusz, de duabus Naturis). *** Nie bez usterki więc określenie osoby podane przez Hugona w swem dzie-

---

solum id quod est de ratione speciei: suppositum autem non solum habet quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter ejus essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura. In Angelo autem non est omnino idem: quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei; quia et ipsum esse Angeli est praeter ejus essentiam seu naturam; et alia quaedem ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam", (quodlib. II. a. 4. corp.).

*Zob. De Anima, Q. I. a. 1.

** O tych różnych nazwach dokładnie wypowiedział się św. Tomasz: "Cum omne particulare habeat respectum ad naturam communem et ad proprietates, potest secundum utrumque respectum nominari, tum per nomen primae impositionis, tum per nomen secundae intentionis. Hoc enim nomen res naturae est nomen primae impositionis, significans particulare per respectum ad naturam communem; hoc vero nomen **suppositum** est nomen secundae impositionis, significans ipsam habitudinem particularis ad naturam communem, inquantum subsistit in ea; particulare vero, inquantum exceditur ab ea. Sed quia accidentia consequuntur naturam; ideo omne designans particulare secundum respectum ad proprietates, designat etiam ipsum per respectum ad naturam communem. Hoc ergo potest fieri dupliciter: vel per nomen primae impositionis; et sic est **hypostasis** communiter in omnibus substantiis, **persona** vero in omnibus rationalibus: vel per nomen secundae impositionis, et sic est **individuum** inquantum est indivisum in se, **singulare** vero inquantum est divisuum ab aliis; unde **singulare** est idem quod divisum. Est etiam alia differentia attendenda inter ista: quia quaedam istorum significant communiter particulare in quolibet genere, sicut **particulare, individuum, singulare** quaedam vero tantum particulare in genere substantiae, sicut **res naturae, suppositum, hypostasis, et persona.** Quia vero ratio substantiae est quod per se subsistat, inde est quod nullum istorum dicitur nisi de re completa per se subsistente: unde non dicuntur neque de parte neque de accidente, de quibus alia dici possunt quae in omnibus generibus inveniuntur; quamvis enim haec albedo vel haec manus dicatur individuum vel singulare, non tamen potest dici hypostasis, suppositum, vel res naturae. Impossibile est autem, si ponantur duo quorum utrumque per se subsistat, quod unum sit alterum: quia secundum hoc quod numerantur, differunt (cum differentia sit causa numeri); et non praedicantur de se invicem, nisi secundum quod unum sunt." (III D. VI. q. I. a. I).

***Quod autem haec tria nomina (res naturae, subsistentia, et hypostasis) significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum" (1. p. q. 29. a. II.).

le "Zasady Fil., 24 tezy tomistyczne", przetłumaczone przez Ks. Dr. A. Żychlińskiego: "Osoba zatem — to substancja należąca do siebie, to autonomiczna całość, która jest i działa", (str. 29) — i cebula należy całkowicie do siebie (nie do czosnku) jest autonomiczną całością (jest i pali oczy wedle **praw swej natury — auto-nomicznie**): więc cebula osobą?..... Jeżeli Hugon przez "autonomiczną całość" rozumiał zupełniejszą i szlachetniejszą autonomię celową, ma wskazać w definicji przynajmniej jej zaródź — umysłowość.

Osoba więc przez to, że jest liczebną jednostką w przyrodzie umysłowej czyli rozumnej, która nie jest dokreślona lub ukonieczniona, jest podmiotem prawa i obowiązku, ma dowolny wybór w środkach, jest panią swych czynów, które sama przez się wykonuje, a nie popychana lub przyciągana jak niższe stworzenia. Będąc zaś *podstatą osobniczą*, ruguje ze siebie zawisłość przypadłościową, tudzież powszechność (podstaty drugiej), częściowość (np. ręki, nogi, duszy), udzielność jednostkową (np. natury Boskiej spólnej trzem Osobom), podległość przybrania (fizycznego, np. natury człowieczej w Chrystusie).

*Tak jak osobnikowi, tak też osobie przypisujemy wszystkie czynności i właściwości (jest bowiem ostatniem podłożem): "Actiones sunt suppositorum et totorum, non autem proprie loquendo partium et formanum seu potentiarum (albo przyrody); non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum".**

Zachodzi pytanie, czy podłoże, osobnik lub osoba rzeczowo się różni od przyrody.

TWIERDZENIE XVIII.—Przyroda ujednostkowiona, a osobnik lub osoba nie odrębniają się rzeczowo, ale umysłową ich odrębność wprowadza rzeczywistość zewnętrznie dodana w stworzeniu, wewnętrzna — w Stwórcy.

240.— Uwagi wstępne: rzeczowa odrębność zachodzi między inną, a inną rzeczą lub niby rzeczą w naturze, np. tworzywo i kształt, ciało i dusza itd. Odrębność umysłową na podstawie rzeczywistości mamy wtedy, kiedy jedną i tę samą rzecz oznaczamy inaczej, a inaczej ze względu na rzeczowo odrębne kresy, do których ją odnosimy. Jeżeli jeden i drugi człon odrębności umysłowej z podstawą jest samoistny, wtedy rzeczywistość-podstawa ma się znaleźć u kresów, gdyż samoisty swą rzeczywistość biorą ze siebie.

To będzie coś 1° Tkwiącego, np. białość w Piotrze.
2° Przyległego, np. istnienie do Piotra.
3° Spojonego, np. człowieczeństwo w Chrystusie.
4° Spajającego sobie spojone, np. Słowo ujmujące człowieczeństwo. Jeżeli jeden z członów jest względny, rzeczywistość-podstawa jest wewnątrz, kiedy mamy stosunek rzeczowy; zewnątrz, kiedy stosunek jest umysłowy, np. człowiek i stworzenie (stosunek rzeczowy), Bóg i Stwórca (stosunek umysłowy). Podobna sprawa z dwoma członkami względnymi.**

---

* 2 a. 2ae. q. 58.a. 2.

** Chociaż najczęściej rozdzielność jest podkładem umysłowej różności z podstawą, atoli i nierozdzielna rzeczywistość może być jej podwaliną, przez swe pierwiastki wewnętrzne wtedy. Ta ostatnia różność bierze się w stosunku do odrębnych kresów np. czysty kształt, a natura anielska.

Nim przystąpimy do dowodów, godzi się wpierw wypolerować więcej pojęcie osobnika (hypostasis) i osoby. Różne spotyka się określenia osoby mniej więcej przyzwoite.

1.— 1° **"Podmiot przypisywania".** — Jestto określenie logiczne więcej niż metafizyczne; nie uwzględnia dostatecznie umysłowej właściwości osoby.

2° **"Posiadacz przyrody".** — Bóg samoistny posiada swą naturę, jednak osobą nie jest (wiemy wprawdzie z objawienia, że są trzy posiadacze natury Boskiej przymiotnikowo, ale jest tylko jeden posiadacz natury rzeczownikowo).

3° **"Pierwiastek istnienia i działania".** — W Bogu jeden pierwiastek istnienia i działania, atoli trzy osoby (owszem jeden pierwiastek tchnienia, choć dwóch tchnących). Pozatym, przypuśćmy Trójcę Przenajśw. wcieloną (co możebne), będziemy mieć jednego złączonego, cierpiącego, umierającego itd., chociaż trzy osoby płaczące, cierpiące itd.*

4° **"To coś" — hoc aliquid** — Człowieczeństwo w Chrystusie, tudzież natura Boża w Bogu jest "to coś", jednak nie osobą.

5° **"Całość lub zupełność".** Również nie jest cechą właściwą osoby, gdyż i natura Boża w Bogu i natura Boża w Chrystusie, jak i jego człowieczeństwo całością jest, ale nie osobą.

6° **"Oddzielność"** (singularitas). — Ale znowuż natura Boża *oddzielna*, człowiek (w Chrystusie) *oddzielny*, ale bez osobowości. Trójca Przenajśw. wcielona byłaby czemś oddzielnem, w trzech atoli osobach. Gdyby Słowo wcieliło się w trzech ludzi, mielibyśmy trzy oddzielne jednostki, w trzech różnych miejscach, jedną atoli osobę.

7° **"Nieudzielność"** (incommunicabilitas). — Słowo jest osobą, udziela się wszakże człowiekowi. Jeśli dodasz "nieudzielność osoby — odpowiemy: nie widzisz, że określasz osobę przez osobę? — Nadto, czy wokółwsiadanie (circuminssessio) osób Boskich nie jest udzielaniem się osoby osobie?

8° **"Podsobistność",** (subsistentia). — Przecież każda podstata ma podsobistność nie tylko jako *to czem*, lecz także jako *to co* — ma istność w sobie. nie w drugiem. W Bogu cała podsobistność w trzech osobach. Powiesz: podsobistność z określenia jest osobą. Odp.: nic nie mówisz.

Wszystkie więc te definicje nieakuratne i niezupełne.

2.— 9° **"Umysłowej przyrody oddzielna podstata"** — Dobrze zrozumiane to kreślenie może być przyjęte. Wiemy, co znaczy człon "umysłowej przyrody" i "podstata". Pozostaje rozebranie członu "oddzielna". Co właściwie ów przymiotnik uprzymiotawia? "podstatę"? — Tak, lecz niewyłącznie. Podstacie należy się istnienie; podstacie jednej — jedno istnienie. Mamy więc oddzielność podstaty i oddzielność istnienia w tym wyrazie "oddzielna". To wystarczy? — Niewszędzie. Podstata stworzona jedna z jednem spółrodnem (connaturalis) istnieniem (niemożliwość metafizyczna dwóch istnień w jednej podstacie, jak dwuch bytów w jednym, jak dwuch zawartości (wody np.) litrowych, w jednym litrze) istnieje i w sobie istnieje — oddzielnie więc od innej. A jak istnieje, tak się orzeka, o sobie więc istniejącej, jeśli w niej istniejącej można ująć coś jako podmiot, a coś jako orzeczenie. Ponieważ przyrodzie stworzonej "quaedam accidunt", ująwszy ją całą, rozbieramy umysłem na części i składamy (orzekanie), stosując się (dla prawdy) do warunków jej istnienia — mówimy: Piotr jest człowiekiem, biały, barczysty itp. Piotr—to całość ujęta. Człowiek, biały,

---

*Uwaga: w tym ostatnim razie Najśw. Panna M. miałaby tylko jednego Syna, choć trzy osoby usynowione, gdyż synowienie kończy się w jednotniku, w "principium quod", nie w osobie.

barczysty..... — to części przedmiotowo-umysłowe. Lecz żadna część ni przypisuje się całości. Więc kiedy mówimy: Piotr jest człowiekiem, biał itd. znaczenie jest: Piotr jest to całe, co ma człowieczeństwo, białość itd A że to całe, ten człowiek, tj. Piotr, w rzeczywistości jest liczebnie zupełni inne, odrębne i oddzielne od tamtego całego, tamtego człowieka np. Pa wła, to zn. przeczy tożsamość, stąd nie orzekamy (nie utożsamiamy) jed nej osobniczej przyrody stworzonej o dwóch osobach stworzonych. T jedno.

243.— Powtóre twierdzimy, że o żadnej osobie stworzonej nie można orzeka przyrody, gdyż przyroda oznacza tylko istotę rzeczy, a przecież w rzecz (w osobie więc) stworzonej nie znajduje się tylko istota. W samej rzeczy w Piotrze np. nie znajdujemy tylko człowieczeństwa, ale i istnienie i białoś i rozmiar i ojcostwo lub synostwo itd., to wszystko — to Piotr. Człowie czeństwo więc tylko częścią. "In supposito creato includitur ipsa natur speciei et superadduntur quaedam alia, quae sunt praeter rationem speciei unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem forma lem et perfectivam sui: et propter hoc **in compositis** ex materia et form **natura non praedicatur de supposito".** (3. p. q. II. a. II.).*

Zrozumiesz przytem dlaczego św. Tomasz tak często powtarza "natur **significatur ut pars";** nie mówi, że **jest,** ale **oznacza się.**

Powiedzielim wyżej, że nie wystarczają *wszędzie* dla osoby te dwa elementy—oddziel ność przyrody i istnienia. Wistocie, Boska natura orzeka się tożsamościowo o każdej osobie Boskiej. W zdaniu: Ojciec jest Bogiem, orzeczenie *Bóg,* chociaż jest jednotnikiem (najdo skonalszym — skoro Jego istota utożsamia się z Jego istnieniem), nie jest osobą, bo orzek się o trzech rzeczywistych, rzeczowo-odrębnych osobach. Wadzi zastosowaniu powszechnem zasady sprzeczności, żeby jedna osoba równała się trzem osobom. Trzeba więc dla osoby Boskiej dodać trzeci element — oddzielność przypisywania (czyli nieorzekalność). Zatym, w określeniu Boecjusza: "umysłowej przyrody oddzielna podstata", przez człon "oddzielna podstata" trza rozumieć potrójną oddzielność — liczebną, istnieniową i orzekalną, kiedy chodzi o osobę Boską (zob. de Pot. q. IX a. II. ad 12); dla stworzonej wystarczy liczebna i istnieniowa, bo widzieliśmy nieco wyżej, że przyroda nie orzeka się o żadnej osobie stwo rzonej.

244.— Po owym rozbiorze wstępnym dowód będzie łatwy.

Dowód części Iej: rzeczowa odrębność czy różność zachodzi w rze czywistości między rzeczą (lub niby rzeczą), a rzeczą (np. tworzywem, a kształtem; istotą, a istnieniem). A otóż osoba (osobnik), a ta przyroda ujednostkowiona w rzeczywistości jest jedno i tosamo. Więc osoba, a przyroda-jednotnik nie różnią się rzeczowo.

Większa — to jeno istota rzeczowej odrębności.

Mniejszą udowadniamy: Różne kąty widzenia i oznaczania naszego u mysłu nie naruszają jedności i tożsamości rzeczowej. A otóż przed rozpo znaniem umysłu (lub rozdzieleniem czegoś na osobę i przyrodę), ta osoba

---

*Co wtedy ze zdaniem: Piotr jest człowiekiem? — Powiedzieliśmy części o całości niewolno orzekać. Jeśli Piotr czyli osoba jest całością — i orzeczenie musi być takąż. Zatym, orzeczenie **człowiek**(kiem) nie jest częścią, lecz całością (zawierającą wszystko, co osoba), chociaż nie wyraża wyraźnie całej zawartości (pomijająco, nie wykluczająco). "Relinquitur quod ratio generis vel speciei vel differentiae conveniat essentiae, secundum quod significat per modum totius, ut (in) nomine hominis vel animalis, prout **implicite** et **indistincte** continet **totum hoc quod in individuo est."** (De Ente et Essentia. c. IV.)

np.Piotr—to nic innego jeno ta przyroda ludzka rzeczywista, a ta przyroda ludzka rzeczywista — to Piotr; istnienie i inne przypadłości, jak nie należą do rzeczni tej realnej przyrody, tak też nie należą do rzeczni tej osoby, tj. Piotra: "ipsum esse non est (sit) de ratione suppositi..... et non est de ratione naturae".*

Więc osoba, a ta przyroda nie różnią się rzeczowo. A więc w naturze rzeczy przyroda jest swoją osobą i odwrotnie. Jedna i druga w tymże porządku **mają** i swoje istnienie i swoje inne przypadłości. Toteż św. Tomasz wyraźnie powiada, że osobnik, a natura "in substantiis immaterialibus secundum rem sunt omnino idem."** To samo trzeba powiedzieć o osobie, a przyrodzie materjalnej **tej** (nie bez tego przymiotnika wskazującego!)— "secundum rem sunt omnino idem".

Nie odwołujemy tu powyższej uwagi: o żadnej osobie stworzonej przyroda się nie orzeka, raczej uzupełniamy, dodając do przyrody bezwzględnie branej tożsamość jej środowiska ze środowiskiem osoby.

5.— Rozbierzmy jeszcze raz to zdanie: Piotr jest człowiekiem. W podmiocie *Piotr* jest jeno ta przyroda człowiecza i to jego istnienie (pomijając inne przypadłości na razie). Możemy więc zrobić potrójne przypuszczenie co do podłożenia rzeczowego podmiotu. Mówiąc Piotr, albo rozumiesz tylko tę przyrodę człowieczą, albo to tylko istnienie, albo tę przyrodę i to istnienie. Nie zapomnij o tożsamościowym przypisywaniu orzeczenia. W pierwszym więc przypuszczeniu *Piotr jest człowiekiem*, znaczy: ta natura człowiecza istniejąca jest tą naturą człowieczą istniejącą i mamy prawdę. W drugiem przypuszczeniu to samo zdanie znaczy: to istnienie jest tą naturą człowieczą istniejącą i mamy fałsz. W trzeciem przypuszczeniu znaczenie owego zdania jest: ta natura człowiecza istniejąca i to istnienie człowiecze jest tą naturą człowieczą istniejącą i znów mamy fałsz. Jeżeli więc *osobę* (np. Piotra), należy brać w tem ostatniem podłożeniu, o niej nie można orzekać przyrody. Ale to pytanie. Odpowiedź zależy od tego, co stanowi ostatecznie osobę?

Nim przystąpimy do rozbierania tej zagadki, dodamy jeszcze do poprzedniego twierdzenia, że jeśli jakiegoś przeczulonego ortodoksy tomizmu ta różność umysłowa z podstawą nabawiałaby strachu, może przyjąć *rzeczową pod pewnym względem* (secundum quid), mianowicie, pod względem istnienia (które w naturze jednostkowej jest niedokreślone, rozjemcze, tak, że przyroda jest możnością do istnienia swego lub innego; w osobie zaś — dokreślone, rozjęte i własne własnej przyrodzie przysądzone. Stąd zawsze osoba jest tego, którego istnienie), co jest pewną rzeczywistością w rzeczywistości; albo, co na jedno i tosamo wychodzi, może przyjąć różność umysłową *wedle rzeczy* ("secundum rem"), jak ją często sam Doktor Anielski nazywa i jego uczniowie; ale pod warunkiem należytego zrozumienia tego wyrazu, mianowicie, że "non omnino ista (hypostasis et natura) in creaturis idem sunt"*** nie "quod natura sit una res, et suppositum(osoba)alia res",**** ale "quia secundum *modum significandi*, natura *significatur* ut pars ..... suppositum vero sicut totum" (tamże). Bez wątpienia przyczyna owych różnych sposobów "significandi" jest rzeczowa i w rzeczy. Ale to wszystko będzie rozebrane niebawem szczegółowo.

6.— *Przedtem jeszcze: co sądzić o takiem zdaniu niektórych zresztą doskonałych Tomistów "Suppositum creatum realiter a natura distinguitur"?***** W wyniku dodaje O.Remer "inadaequate". Tego samego zdania jest Kard. Billot: "Quoad rem, natura et suppositum in Deo minime differunt, ut constat. Sed in creaturis quibuslibet distinguuntur distinctione reali inadaequata.****** Kard.Mercier stawia pytanie: "Or, cette réalité,—substance ou nature— comment diffère-t-elle de l'individu complet, que les philosophes appelent* ὑπόστασις,

*I. D. 34. q. I. a. I.
**Quodlib. II. q. II. a. IV. ad "sed contra".
*** Quodlib. II. q. a. IV.
**** De Pot. q. IX. a. III. ad 4.
***** Remer, Metaph. Gener. q. III. par. 3, prop. I.
******De Verbo Incar., q. II. par. III. ed. 5 p. 84.

*suppositum, être subsistant, personne?** — *ale odpowiedzi nie daje, lecz przechodzi zaraz na dwie inne kwestje: "Quelle est la raison formelle de la subsistence, de la personnalité?" — Quelle distinction y a-t-il entre la suppositalité ou personnalité" — et l'existence?* (str. 303). *Co do odpowiedzi na pierwsze pytanie za ogólnie twierdzi, że "Etre complet en soi, se suffire, telle est donc la raison formelle de la subsistence (de la personne)" — Bóg przecież "est complet en soi et se suffit", a czyż jest osobą?*

Naszem zdaniem i ten dodatek "inadaequate" nie ratuje kiepskiej sytuacji rzeczowej różności. Gdyby tak łatwo ten dodatek rozwiązywał niniejszą zagadkę, św. Tomasz, któremu to słowo było znane, byłby go użył niechybnie. Tymczasem inaczej rozwiązuje kwestję w różnych traktatach — trudniej wprawdzie, ale głębiej. Najlepiej, naszem zdaniem, zrozumiał tu Mistrza Kapreol (in I Sent. D. IV. q. II.). Nie możemy więc przyłączyć się do opinji wspomnianych wyżej myślicieli, których zresztą wielce poważamy. Powód zaś ten, że różność rzeczowa niedokładna lub niedorówna zachodzi między daną całością rzeczową, a jej częściami wnętrznemi zosobna np. między człowiekiem, a ciałem lub duszą; między Janem a jego głową, ale nie między jedną i tą samą rzeczą inaczej, a inaczej pojmowaną, chociażby tego odmiennego pojmowania podstawą była rzecz jakaś. Toteż kwestjonujemy ten dowód O. Remer'a: "suppositum dicit singulare subsistens, proinde naturam individuam et esse"; — tak "dicit" (quoquo modo), ale czy jest "natura individua et esse?" Dalej: "natura vero dicit tantum ea quae veniunt in eius definitionem....."; — dobrze, że "dicit tantum", ale jeszcze raz czy jest "tantum ea quae veniunt in eius definitionem"? O to właśnie nam chodzi: Rzecz o sobie ma mówić "dicere", a jej "dicere" to jest jej "esse". Ani Jan ani ta przyroda (Jana) nie są swem istnieniem, ale i Jan i ta jego przyroda mają istnienie i to jedno i tosamo, a raczej nie mają, *lecz* ma. *Co do powagi, na którą ci autorowie powołują się: "Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae" (3. p. q. 29. a. I. ad 4), — odpowiadamy, Akwinat ma słuszność. Bezsprzecznie bez istnienia nie będzie osoby, którą Doktor Anielski określa "subsistens distinctum in rationali natura", gdyż "subsistens" znaczy* sub se existens. *Owszem, możemy powiedzieć, iż istnienie należy do osoby koniecznie, istotnie, nieodzownie. Z tem wszystkiem jednak pozostaje prawdą, że ta przyroda od swej osoby różni się jeno umysłowo z podstawą rzeczową, jeżeli istnienie tylko "accidit" tej przyrodzie, nie narusza jej wewnątrz, nie tworzy z nią czegoś trzeciego (tertium).*

Ostatecznie więc wnioskujemy krótko a węzłowato: osoba stworzona z przyrodą jednostkową—jedno i tosamo we wszystkiem, czem jest; nie we wszystkiem, co ma, co zresztą więcej wyjaśni się w następnem twierdzeniu.

TWIERDZENIE XIX.—Na osobę stworzoną składają się koniecznie dwa odrębne składniki, tj. przyroda umysłowa i spółmierne istnienie, nic mniej — nic więcej.

247.— Wiemy już, co osoba oznacza — "umysłowej natury oddzielną podstatę", albo "podosobnika oddzielnego w przyrodzie umysłowej" (subsistens distinctum in rationali natura). Jestto tak zwana przez św. Tomasza "ratio nominis" — rzecznia, treść nazwy. Ze strony rzeczy odpowiada jej umysłowa przyroda liczebnie zjednostkowana i oddzielnie istniejąca, czyli podsobistniąca. Wyraz więc osoba oznacza umysłową naturę ze sposobem takiego istnienia, czyli coś "dokładnie odrębnionego". Ów sposób przyrody i przyroda są wspólne każdemu jednotnikowi umysłowej natury, mówimy bowiem: Jan jest osobą, Piotr jest osobą itd.; lecz sam pierwiastek tego

---

* *Métaph. Génér. 7e éd. p. 302.*

sposobu w każdej osobie odrębny liczebnie. Osobę pod nim mianujemy imieniem własnem — Jan, Piotr itd. Zatym, **osoba** — to "dokładnie odrębnione"; **Jan** zaś — to "dokładnie odrębniające".* Tym pierwiastkiem w naturze ludzkiej jest tworzywo, nie jakiekolwiek, lecz oznaczone — **to.****

48.— To samo, co osoba lub Jan, lecz nie tak samo oznacza wyraz **człowiek** lub **ten człowiek**. Gdy osoba lub Jan kształtnie oznacza odrębność natury, istniejącej z pierwiastkiem jednostkowym oznaczonym (a więc i co się z tem łączy), w swej treści **człowiek** wyraża naturę bez wspomnienia o odrębności.*** Ponieważ więc wyraz **człowiek** oznacza przyrodę, istotę lub kształt **zrośle** (concrete), zawiera włącznie i możnościowo, nie wyraźnie, milczkiem, to wszystko, co osoba. Przeto można go orzekać o osobie, gdyż milczący nie kłamie. Jednakowoż wyraźnie oznacza wyraz **człowiek** tylko przyrodę i dlatego, ktoby mu podstawiał w myśli treść wyłącznie przyrodną, tem samem nie mógłby go orzekać o osobie.* To, co w wyrazie **człowiek** zależy tylko od podłożenia myśli (nienormalnej), to wyraz oderwany **człowieczeństwo** oznacza sam przez siebie, mianowicie, oznacza tylko przyrodę, nietylko pomijając resztę, ale wysłownie wykluczając. Stąd nie można mówić: Jan jest człowieczeństwem, albo tem człowieczeństwem.** Chociaż bowiem **człowieczeństwo** jest kształtną całością, wszelako oznacza na sposób części — stąd nieorzekalne o osobie, oznaczającej całościowo. A dlatego **człowieczeństwo** oznacza na sposób części kształtnej, że jest wyrazem tego, z czego bierzemy przyrodę gatunku (pierwiastka gatunku); gatunek bowiem otrzymujemy przez kształt, który ze swej treści częściowej ruguje tworzywo. Podobnież i **Człowieczeństwo** w funkcji oznaczania wyklucza zrosłość materjalną, staje się jakby częścią, chociaż oczywiście obejmuje tworzywo i kształt, jest kształtem-całością, gdyż niema człowieczeństwa bez materji.*** Zważ mimochodem, że nie **człowieczeństwo** przeto jest gatunkiem, ale **człowiek;** człowieczeństwo—pierwiastkiem gatunku.

49.— Zachodzi więc pewna różność między **Janem, osobą, człowiekiem i człowieczeństwem.** W czystych kształtach przeciwnie, natura zrośle wyrażona, a natura oderwanie wyrażona jest jedno i tosamo, bo natura anielska sama

---

*Z tego samego pierwiastka w naturze ludzkiej wypływa możebność, w razie potrzeby, wskazania palcem — ten Jan; opisania — Jan, syn Filipa i Barbary itd.

**W naturze Anielskiej — czystość kształtu;; w naturze Boskiej — odniosłość.

***"Haec autem materia (signata) in definitione hominis, in quantum est homo, non ponitur; sed poneretur in definitione Socratis, si Socrates definitionem haberet. In definitione autem hominis non ponitur materia signata; non enim in definitione ponitur hoc os, et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata. Sic ergo patet quod **essentia hominis et essentia Socratis non differunt, nisi penes signatum et non signatum".** (De Ente et Essent. c.II.)

*Dokładnie pojął swego Mistrza Kapreol, kiedy odpowiadając Aureolowi, pisze: "Concretum singulare, puta Socrates, in sua principali significatione includit accidentia; concretum autem commune, puta homo, includit illa implicite modo praedicto, et **non in actu, sicut suppositum individuale.** Nec tamen sequitur quod sit eus per accidens, quia non includit ea ut intrinseca suae naturae, sed ut determinativa suarum partium essentialium, ita quod significat ea quasi connotando, in quantum significat suppositum pro materia subjecta, et praeter hoc significat accidentia; et significat subjectum in recto, et accidentia in obliquo. Socrates enim dicit naturam designatam talibus individualibus, in eis subsistentem". (I. Sent. D. IV. q. II. B. par. 1. ad 7.)

**"Et propter istum diversum, immo oppositum modum significandi (włączająco i wykluczająco), non admittitur praedicatio mutua suppositi et naturae". (Kapreol, tamże).

***Quia designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam; ideo oportet ut nomen significans id unde natura generis sumitur, cum praecisione formae determinatae speciem perficientis, significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis. Nomen autem significans illud unde natura sumitur speciei, cum praecisione materiae designatae, significet partem formalem; et ideo humanitas significatur ut forma quaedam. Et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus, formae et materiae, sicut forma domus superaddita partibus ejus integralibus; sed magis est forma quae est totum, scilicet formam complectens et materiam; tamen cum praecisione eorum per quae materia nata est designari". (De Ente et Essent. c. III.).

sobą się jednostkowi przez uwolnienie od materji. Atoli ponieważ anioł nie jest czystym bytem, poza przyrodą znajduje w nim, co nie jest nim, stąd anielska osoba nie utożsamia się zupełnie z przyrodą jego. (zob. Quodlib. II. q. II. a. IV).

Mając tedy pojęcie jasne o osobie lub wogóle o człowieku i o stosunku doń swych rzeczownikowych orzeczników, postąpimy krok naprzód, by zobaczyć, co w rzeczywistości stanowi osobnika lub osobę w stworzeniu. Bieg wieków różne opinje zrodził na ten temat.

1° **Doktor "subtelny" opinjował,** *że, aby być osobnikiem wystarczy przyrodzie ujednostkowionej wyprzeć ze siebie podwójną zawisłość — teraźniejszą (acualis) i podatne (aptitudinalis). Pierwsza zawisłość niedopuszcza do osobowości Chrystusowego człowieczeństwa; druga — duszy odłączonej.* Tego samego zapatrywania, słownie tylko odmiennego jest Tifanus (w dziele "de Hypost. et Persona"),Thomassinus (de Incar. III.), Petavius (de Incar.), Kard. Franzelin.** Za nimi poszła cała gromada: Pesch, Dupont, Tongiorgi, Willems, Palmieri, Scheeben, de Regnon, Hurter, Stentrup, Muncunill, Dalman, O. Galtier i inni.*

250. — **Krytyka.** — Wedle Tifanusa i Franzelina osobnik do natury nic a nic nie dodaje gdyż osobnik — to "totum in se", a przecież, powiadają, natura jest "tota in se *per seipsam*". Ale zaraz potykamy się o trudność: ludzka natura jest ujętna (assumptibilis), osoba zaś — żadną miarą; nawet wszechmoc Boża uczynić nie może, żeby dwie osoby były jedną osobą — to sprzeczność w wyrazach, a jednakowoż Wiara nas uczy, że w Chrystusie mamy jedną osobę, choć dwie natury.*** Więc osoba musi koniecznie coś dodać do jednostkowej przyrody. Co? Negację, lub przeczenie, jak chce Szkot? — Negacja jest niczem, a to nic — to stanowczo za mało na rzeczową różnicę ujętności i nieujętności. Więc osoba dodaje coś pozytywnego, dodatniego.

Dalej: przeczenie coś przeczy. Co? Naturę jednostkową? — To wygląda jak w bajce —wilk wynosi do godności jagnię, spożywając je. Wynosimy naturę do godności osoby znosząc ją. — A może co innego poza naturą? — Więc najpierw połóż tam to coś innego, żebyś mógł to następnie twojem przeczeniem znosić.

Czemże będzie ten dodatek dodatni osoby? Coś względnego? — Bynajmniej. Odniosłość w stworzeniu jest przypadłością, przeto nie może tworzyć podstaty jaką jest osoba; tembardziej, że w stworzeniu raczej wyparcie względności stanowi osobę, niż odniosłość do ujmującego.Pozostaje więc jeno dodatek dodatni samoistny. Ale co? Czy samo tylko istnienie, czy jakiś "sposób podstatowy" ("modus substantialis"), a jeżeli ten ostatni—to przed czy po istnieniu?

251.— 2° **Druga opinja—Suareza.** *Tak pisze: "Suppositum creatum addere naturae creatae aliquid reale positivum, et in re ipsa distinctum ab illa. Quo circa si comparemus suppositum ad naturam, distinguuntur tamquam includens et inclusum, nam suppositum includit naturam et aliquid addit, quod* personalitas, suppositilitas *aut* subsistentia creat

---

"*Secunda opinio est Scoti in 3 distinction. I. q. I. et distinction. 6. q. I. et in I. distinctio. 13 et quodlibet, 19 artic. 3. q. qui ait, suppositum creatum nihil rei positivae addere naturae singulari sed solum negationem dependentiae actulis et aptitudinalis ad aliquod suppositum: humanitas enim Christi suppositum non est solum quia substantialiter est unita Verbo, et ab illo pendet; ergo negatio huius dependentiae est de ratione suppositi. Addit vero Scotus, etiam esse necessariam negationem aptitudinalis dependentiae propter animam rationalem, quae non solum dum corpori unita est, non est suppositum, quia actu est in supposito, verum etiam dum est separata, suppositum non est, quia apta est pendere a supposito, seu potius illud componere. Quod si obicies etiam humanitatem Petri non posse dici suppositum, quia apta est uniri, verbi gratia Verbo Divino, respondet Scotus, negando esse aptam, sed solum non repugnantem, quod est dicere non esse aptam potentia et aptitudine naturali, sed capacitate tantum oboedientiali (to ostatnie jest niedorzecznością, zob. trakt. trójcowe św. Tomasza)". (Suarez, Disp. 34 sect. II. n. VIII).

"Sane substantia singularis et integra est hypostasis connaturaliter subsistens eo solo quod est **tota in se; atqui tota in se est per se ipsam, non per aliquam aliam superadditam realitatem". (De Verbo Incar. thesis XXX. ed V. str. 262).

*** Spotkaliśmy niepospolitą opinję: "W szczególności rocznicy wirtualnej (quid est hoc?!) mogą się zawsze bronić oświadczeniem: wprawdzie w Chrystusie zachodzi różnica rzeczowa między osobą a naturą ludzką, **lecz z tego nie wynika koniecznie, że w każdym bycie stworzonym osobnik różni się realnie od natury.**" (Wais, Ontol. str. 144). — Zbyteczna na to odpowiedź.

*appelari potest, natura vero ex se praescindit ab hoc addito seu a subsistentia". (Disp. 34. Sect. II. n. 20). I ta opinja ma swoich zwolenników, np. De Lugo.** Vasquez (IIIm. disp.* 31), *Arriaga (de Inc. disp* 25).

Krytyka. — Wyrazy *personalitas, suppositalitas, subsistentia* są tylko oderwanemi pojęciami od *persona, suppositum, subsistens.* Czyż na pytanie: czem jest człowiek, odpowiedziesz — człowieczeństwem?!... Więc pytanie zostało bez odpowiedzi w tej opinji.

Pozatem, jeżeli ta *personalitas* jest istym dodatkiem, jest jakimś "sposobem" słownie tylko "podstatowym", lecz w rzeczywistości przypadłościowym, mimo wywodów Suareza (Sect. III. n. V), i jego zwolenników, że to jest coś podstatowego. Wistocie, cokolwiek przybywa rzeczy już wykończonej w swej istocie, nie może jej stanowić lub tworzyć, ale tylko przylegać do niej czyli być przypadłością;; to jest zwłaszcza prawdą nieuniknioną w opinji Suareza tożsamości rzeczowej istoty, a istnienia. Więc dodatek suarezjański (po istnieniu) nie nadaje się wcale na osobę.

— 3° **Trzecia opinja jest Kard. Kajetana.** *Mieści on ów dodatek między przyrodą a istnieniem: "Est igitur* personalitas *realitas constitutiva personae ut sic, et ideo* ad eam consequuntur *negationes et repugnantiae ad esse quo et esse partem et* capacitates ad personales realitates ut sunt actus essendi, *et quod est et habens esse et reliqua quae hypostasi attribuntur. Est autem huiusmodi realitas in genere substantiae reductive, sicut reliquae rationes constitutivae subtantiarum ut rationale et hujusmodi, quamvis non sit differentia proprie loquendo, sed est* terminus ultimus, *at ut sic* purus *naturae substantiae".* A co za sprawowanie tego"terminus ultimus purus", czyli "personalitas", lub "modus substantialis"? — Nic, jeno kończenie: "ita quod, non solum est extra genera causarum extrinsecarum sed etiam extra causas intrinsecas, quoniam nec in genere causae formalis, nec in genere causae materialis se habet ad naturam sed ut terminus ejus". (tamże). Nie dziw, że autor podobnego wymysłu czuł zaraz potrzebę następnej uwagi:* "nec hoc figmentum est *sed testimonium habet ex terminis quantitatis (wybiega autor na pole wyobraźni, gdzie właśnie upolował swoje "figmentum" — jak to logiczne!.....); punctum enim est ita terminus lineae quod nulla causa est illius." (tamże). Wielu, niestety! tomistów ze szkoły dominikańskiej, Billuart (disp. XVII. a. II.), Salmaticenses,** Gonet*** i inni, zwłaszcza nowsi, poszli w niniejszej kwestji za Kajetanem, którego uważają za swego mistrza; za nim poszedł także J. Gredt O. S. B.*****

— *W naszych czasach sławny myśliciel belgijski, Kard. Mercier, starał się obronić pozycję Kardynała Kajetana, modyfikując nieco jego opinję: "La solution la plus plausible paraît être la suivante:*

Les substances corporelles sont composées de matrière et de forme: de la substance elle-même et de multiples accidents. Les substances immartérielles sont essentiellement simples, mais possèdent aussi divers accidents.

Si, entre la substance et les accidents, d'une part, et l'existence, d'autre part, on n'admet point d' intermédiaire autant il y a de réalités dans la nature, autant il doit y avoir de choses éxistantes: car, nous l'avons dit et nous ne pouvons que nous répéter, l'existence actualise le réel mais laisse intacte sa réalité.

Or, la substance individuelle, le τόδε τι ὄν, *individuum demonstratum, que saisit immédiatement l'expérience, forme, non pas une somme de réalités distinctes, mais un tout, un, complet, autosuffisant à l'existence et à l'action.*

Donc il y a, en chaque substance individuelle, un principe unificateur, à raison duquel le sujet est immédiatement susceptible de l'existence; ce principe intrinsèque, d'ordre quid-

---

**"Dicendum est, subsistentiam esse aliquam entitatem substantialem distinctam, tam a natura, quam ab existentia naturae, per quam formaliter completur natura in ratione suppositi seu subsistentis". (De Myster. Incar. Disp. XII. sect. III, n. 24.), a wiadomo, że i on przeczy różność rzeczową istoty i istnienia,

*In 3. p. q. IV. a. II.
**T. XIV. tr. XXI, disp. VIII.
***Clypeus thom., de Incar. disp. VIII. a. II.
****V. II. ad 3. str. 110.

ditatif, s'appele suppositalité, personnalité, subsistence. — Sa causalité se ramène à causalité formelle, et ainsi nous évitons les critiques adressées aux théories de Suarez et Cajetan.

Il semble donc que la suppositalité ou la personnalité soit constituée par une perfection positive, à raison de laquelle l'individu est une substance, une, complète en elle-même et, par suite, incommunicable à un autre sujet qu'elle-même. Tel serait le sens de la formule traditionnelle de Boèce:"Rationalis naturae individua substantia".

*La substance étant une, complète, incommunicable, appelle un seul acte d'existence. Cetui-ci inaugure un ordre nouveau, apporte à la réalité son couronnement définitif, est est ultimus actus".** Lecz przyparty do muru przez swych przeciwników uznaje nędzę swego położenia i wpada w pewnego rodzaju sceptycyzm: *"Toutefois, nous sommes loin le méconnaître, l'opinion que nous préconisons et qui nous paraît avoir pour elle la vigueur logique a rencountré de nombreux contradicteurs et soulevé plus d'une difficulté.*

Nous ne croyons pas qu'une opinion quelconque puisse, en ces matières subtiles échapper au doute *et à la controverse".***

Podobnież i X. Dr. K. Wais chce w nas wmówić, że niniejsza zagadka jest jakimś mysterium philosophicum: *"Rozum nie potrafił się zdobyć ani na jeden dowód, który widocznie przeważył szalę zwycięstwa na tę lub tamtą stronę".****

Podoba się nam jednak opowiedzenie się Ks. Dr. Waisa za nauką O. de Maria i Kard. Billot'a, chociaż życzylibyśmy sobie lepszego kryterjum, gdyż nie w "różnicy rzeczowej" prawość zdania tych myślicieli (zob. twierdzenie poprzednie), lecz w podstatowym dodatku istnienia do natury. Powód przechylenia się na tę stronę również mógłby być lepszy wnętrzny samej rzeczy. Za kard. Billot'em, Terrien'em, Jansens'em, Van Noort'em, F. Albert'em opowiedział się również stanowczo X. Dr. M. Sieniatycki". Zarys Dogmatyki Katolickiej". Żałujemy tylko, że autor w owym "Zarysie" (krótkim ale treściwym, bardzo pożytecznym uczniom w przededniu egzaminów) nazywa naukę św. Tomasza "hipotezą", jakby stawiał na równi z prawdziwą hipotezą (w przeciwieństwie do prawdy pewnej) *Szkota, Suareza, Kajetana.*

254.— **Krytyka.**—Ta "personalitas" Kajetana, ponieważ przybywa z przypuszczenia swego własnego autora, do natury jednostkowej już wykończonej w swej istocie podstatowej, nie może, dodaniem się swojem, dodać jej jeno przypadłość. Muszą więc jej zwolennicy chcąc nie chcąc, uznać naturę przypadłościową tego *"sposobu podstatowego....."*

Następnie, ów "modus subst." — to "terminus purus", powiada Kajetan. Przecie "czysty kres" poza rzeczywistością zakreśloną jest czystą nicością, albowiem granica przy czy tylko dalsze przeciąganie się rzeczywistości. Taką więc rzeczywistością jest rzeczo "sposób" — nicością; słusznie więc Kard. Bilot: "iure meritoque, powiada, inter imaginationis figmenta recensetur".

Dalej skład z natury jednostkowej i sposobu czyli ich wytwór albo jest nieorzekalny albo orzekalny o swych składnikach lub przynajmniej o jednym z nich.

W pierwszym wypadku—nieorzekalności, jak np. *człowiek* o ciele lub duszy swej, w mysł Kajetana traci swój cel, owszem idzie przeciwko niemu. Był wynaleziony, aby uosobniczyć lub uosobnić naturę jednostkową, tymczasem ją odosobnicza, czyniąc z niej część istniejącą w innem — "w sposobie", gdy w pojęciu wszystkich osoba jest wykończoną całością. W samej rzeczy, ów "sposób" nie jest naturą i odwrotnie, z samego uznania Kajetana Osoba czyli całość z nich złożona nie jest ani naturą, ani sposobem, z założonego przepuszczenia — nieorzekalności; a więc natura jednostkowa (jak i "sposób") jest tylko częścią osoby, rzeczowo od osoby odrębną choć niedorównie "inadaequate". Dodanie wi "sposobu" do natury jednostkowej prowadzi tę naturę, z całości, jaką wprzódy była,

---

**Métaph. Génér. ed. 7e. str.* 313-14.

**Tamże, str. 315.

***Dz. p. str. 144. O jakim rozumie mowa? O własnym rozumie sąd dowolny, lecz przeciągan —nie do rzeczy.

cząstkowości (w złożeniu czy w osobie), t. zn. "sposób" osobniczący naturę, odosobnicza ją. To tak wygląda, jak gdyby ktoś chciał spotęgować ogień, dolewając wody.

W drugim wypadku — orzekalności wytworu o składnikach (jak np. Jan biały o Janie), moglibyśmy orzekać osobę (całość złożoną) o naturze jednostkowej (z założonego przypuszczenia), a wtedy prawda orzekania wymaga, by to wszystko, co jest w orzeczeniu znajdowało się w podmiocie. Jeżeli więc w osobie znajduje się "sposób" (jak chce Kajetan), znajdywać się musi i w podmiocie czyli naturze jednostkowej. A zatym natura bez "sposobu podstatowego" (z przypuszczenia Kajetana) ma "sposób" (z prawdy orzekania). Cóż to za skład ,w którym przed złożeniem mamy już w składniku całość?!—

*Czy Kard. Mercier iście poprawił błąd Suareza i Kajetana jak dufa: "Sa causalité ("sposobu podstatowego" czyli osobowości lub samoistności) se remène à la cousalité formelle, et ainsi nous évitons les critiques adressées aux théories de Suarez et de Cajetan".**

Przed istnieniem, powiada osławiony myśliciel, mamy podstatę i przypadłości: jeżeli nie zjednoczymy tego wszystkiego, przed uiszczeniem przez istnienie, które tylko sprawia "actualise", ile jest rzeczywistości w naturze, tyle będzie rzeczy istniejących. Więc nim dodamy istnienie, potrzeba węzła "un principe unificateur", co uzdolni podmiot do bezpośredniego przyjęcia istnienia. Ten węzeł, z porządku cojestwowego "quidditatif", zwie się "suppositalité, personalité, subsistance", czyli rzeczonym sposobem.

Tą poprawką Kard. Mercier nietylko nic nie poprawił, gdyż powyższe wywody przeciwko Kajetanowi zachowują i tu całą moc, ale sytuację nader pogorszył. Wistocie, z przypadłości tkwiących w podstacie porobił podstaty, podporządkowawszy owe przypadłości pod jeden i ten sam sprawnik istnościowy, co podstatę, z czem zresztą nasz myśliciel nie myśli się kryć: *"il faut n'attribuer à l'être total, à sa matière, à sa forme, à ses parties, à ses déterminations accidentelles ou modales qu'un seul être concret"*. (tamże, str. 325).

Przecież między możnością a sprawnikiem jest konieczna stosowność; jeżeli ten sam sprawnik realizuje przypadłości, co podstatę, tem samem przestają być przypadłościami. Owo upodstatowanie przypadłości podobne jest do zjednoczenia hypostatycznego natur w Chrystusie, a stąd, jak możemy powiedzieć: ten człowiek (Chrystus) jest Bogiem, tak moglibyśmy powiedzieć (w zdaniu Merciera): ta białość (nie białe, gdyż kształt istniejący sam sobą się jednostkuje) jest człowiekiem (quod absit)!

Ale pytamy, czy z tym swoim wynalazkiem "un principe unificateur" Kard. Mercier doszedł swego celu? Pocóż, w jego widzi-mi-się, ów "principe unificateur"? — Ażeby skleić przypadłości z podstatą zanim przystąpi istnienie. Pocóż tyle trudu, kiedy istnienie przyjdzie to uczynić, gdyż gdziekolwiek "unum esse" tam "una res" — "una" bądź to bezwzględnie, bądźto przypadłościowo, wedle jedności "esse" bezwzględnego lub przypadłościowego? Czyż między naturą Boską a ludzką w Chrystusie coś pośredniczy w funkcji węzła poza istnieniem Słowa?! Jeżeli potrzeba Mercierowi węzła między podstatą a przypadłościami, dlaczego nie między tworzywem a kształtem?— Ten sam motyw!—

Zbyteczne ciągnąć dalej. Dość trudno zrozumieć jak tego wszystkiego nie zauważył Kard. Mercier, naogół dobry myśliciel. Rzecz jasna również, że ta opinja sprzeciwia się wprost nauce Doktora Anielskiego. Moglibyśmy przytoczyć na potwierdzenie moc ustępów, ale bezpotrzebnie.

Przeglądając krótko dotychczasowy rozbiór, widzimy, że Szkot za mało położył w osobie. Negacja—to tylko nic. Tifanus i Kard. Franzelin również zbyt mało do tego *nic* dodali. Kiedy chce tłumaczyć swoje "totum in se" i Franzelin ostatecznie kończy *w negacji ujęcia* ("negatio assumptionis" lub assumptibilitatis). Lecz przeczenie jest przeczeniem czegoś, uzasadnia się na danej rzeczywistości dodatniej. Bierzemy przeto naszego myśliciela pod dylemat: albo swą *negację* osobniczącą uzasadnia na przyrodzie jednostkowej czystej (pominąwszy istnienie), a wtedy gdziekolwiek znajdziemy tę naturę czystą, i negację na niej zaszczepioną znajdziemy, tj. osobę — a więc w Chrystusie, ponieważ mamy naturę ludzką, musimy mieć osobę ludzką. Więc dwie osoby w Chrystusie, "absit!". Albo swą *negację*

**Tamże, str. 314.

osobniczącą uzasadnia na przyrodzie jednostkowej razem z istnieniem braną, a wtedy turze jednostkowej coś rzeczowego dodaje tj. istnienie. Zatym nie *w negacji*, ale w dodan rzeczowym ostatnie słowo względem osoby.

Z drugiej strony, Suarez, Vasquez, de Lugo, Kajetan (za którym poszedł Jan od Tomasza), za wiele pozytywnego dodali, tak, że pod nawałem tego dodatku rozparli i zadu biedną osobę, nad którą litując się .. Kard. Mercier obrał ją z przypadłości podporząd wanych, wyzwoliwszy je z wistnienia.

257.— Nasze twierdzenie biegnie średnią linją, jak już czytelnik mógł się o myśleć: choć osobnik a natura jednostkowa rzeczowo się nie odrębnia tak, że osobnik równa się przyrodzie jednostkowej **we wszystkiem czem je** wszelako nie równa się jej **we wszystkiem co ma.** Lecz, co osobnik nad posiada nie jest żadnym "sposobem podstatowym" (niedorzecznym), ji chcą wspomnieni myśliciele, ale przyrodzie spółmierne istnienie. Nie m wimy bezwzględnie — **istnienie.** Przecież i natura jednostkowa w rzecz wistości istnienie posiadać musi, inaczej jest niczem. Ale mówimy: spo mierne istnienie, swoje istnienie. Przyroda jednostkowa, jako taka st względem istnienia pod rozjemnością — zadowalnia się istnieniem wogó —swojem lub cudzem. Osobnik lub osoba—pod rozjętością—wykłuczy cudze, przybrała swoje. Istnienie więc, jako przyrody jednostkowej, zna duje się jeszcze w pewnem nieokreśleniu, w pewnej możności, ma prz sobą albo albo uiszczenia—albo uiścić sobie spółmierną przyrodę, albo uiśc inną jakąś przyrodę.* Istnienie zaś osoby zupełnie określone, bez żadn możności podmiotowej, uiszcza ten podmiot, **a nie inny.**** Osoba więc c więcej mówi, niż przyroda. Przyroda może istnieć i niebyć osobą, osoba n może niebyć przyrodą. Przyroda może być przyrodą tylko, osoba doda dodatek zewnętrzny odrębny (którym więc nie jest). Natura jest przyjem na, osoba jest nieprzyjemna.***

258.— **Dowód.** — Przez osobę rozumiemy: "odrębnie podsobistniącą jedno kową przyrodę umysłową". A otóż, kiedykolwiek dwa czynniki stworzen położone w twierdzeniu spotykają się razem, mamy to wszystko, co wyn

---

*Niejaki subtelny djalektyk będzie może sobie przedstawiał podobne istnienie w naturze r czy biegające od własnej do cudzej przyrody i zpowrotem——trudno, ślepych nie oświecisz.

**Zrozumiesz teraz, że gdyby dana osoba przyciągnęła do siebie inną naturę (nie osobę—to n dorzeczność), tak, żeby w niej istniała i działała, wtedy owa podciągnięta natura nie była osobą, mimo że istniałaby, a jej czynności, nie sobie, lecz osobie swego istnienia byłyby przypis walne. To właśnie zdarzenie podziwiamy i wielbimy w przedziwnej tajemnicy Wcielenia.

***Nietylko w tem znaczeniu, że osoba osoby nie może ująć w jedność osobową; ale i w t drugiem znaczeniu, że przed przyjęciem przez osobę przyjmującą niemasz osoby przyjętego. nemi słowy, ani przed ani po przyjęciu, to, co zostaje przyjęte, nie jest osobą. Rozumiemy łatw dlaczego nie po. Ale dlaczego nie przed? — Bo gdyby to, co jest przyjęte przedistniało osob albo musiałoby niszczeć w miarę usuwania się własnego istnienia — i jesteśmy na początk albo w jednoczeniu pozostawałoby z własnem istnieniem i mielibyśmy dwie osoby — przyjmują i przyjętą, co stanowi niemożliwość widoczną i według Wiary: "Persona autem non praeintelligiti in humana natura assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis—— Si enim praei telligeretur, vel oporteret quod corrumperetur; et sic frustra esset assumpta: vel quod remaner post unionem, et sic essent duae personae, una assumens et alia assumpta, quod est erroneu (3. p. q. IV. a. 2.). Zważ mimochodem jak łatwo zrozumieć to zdanie w naszem wyjaśnieniu osob wości. Podstaw pod "persona" lub osobowość **istnienie** i masz jasny bieg myśli Akwinaty: przyjm wanie natury stworzonej do jedności hipostatycznej innej osoby, tj. do jej istnienia nie prz puszcza w tejże naturze **istnienia;** bo albo to **istnienie** przyjęciem niszczeje, albo pozostaje. Jeż zanika — co przyjmować?! Jaki warjat wyciągnąłby rękę, by uszczknąć jabłko z jabłoni, wiedz iż, skoro się go dotknie, ono zniknie?—— Jeśli pozostaje, mamy dwa istnienia — natury przy mującej i przyjętej, a więc dwie osoby. Tymczasem prawda się ma inaczej. Zjednoczenie hip statyczne czyli osobowe daje jedną osobę—przyjmującą, tak, że wszystkie wyrazy odnośne natury przyjętej, jeśli zrośle czyli konkretnie wyrażone, odnoszą się do owej osoby; odwrotn przypisywalności owej osoby zrośle, odnosić można do natury przyjętej konkretnej—a więc: t człowiek (Chrystus) jest Bogiem, Bóg stał się (tak jest! niezmienny zmienia się!) człowiekie ten człowiek jest swojem istnieniem (to chyba nie zadziwi niejakiego Szkotysty — ale nie tej opinji mówimy) itd.

si określenie osoby, czyli osobę, a jeśli nie — to nie. Więc na osobę stworzoną, składają się koniecznie dwa odrębne składniki, tj. przyroda umysłowa (jednostkowa) i spółmierne istnienie, nic mniej — nic więcej.

Większa przesłanka rozumie się teraz sama przez się — określenie. Udowadniamy mniejszą: gdzie zlew jednostkowej przyrody i istnienia sobie spółmiernego, tam najpierw podstata (więc wykluczenie przypadłości z osobowości), tam powtóre całość (część jako taka nie istnieje zupełnie niezależnie, jak tego wymaga osoba), tam więc potrzecie niepodzielność wnętrzna i odosobnienie zewnętrzne od innego (jednostkowa przyroda to znaczy), tam poczwarte nieudzielność siebie całego drugiej osobie, tj. zachowanie swej podsobistności lub samoistności (istnienie spółmierne to znaczy—istnienie przyrody pod swojem istnieniem, stąd **podsobistność**). Osoba zaś stworzona nic więcej, ani nic mniej nie wymaga. Więc.....

Powiadamy: nic więcej osoba nie wymaga. Wistocie, z tem wszystkiem mamy podstatę całusieńką niezależną tak w sobie jak i w swem istnieniu, co jeśli się uiszcza w naturze nieumysłowej, zwiemy *osobnikiem* — w naturze umysłowej — osobą, chyba, że nie wiemy o czem mówimy.

Ale też *nic mniej*, jak łatwo zoczyć, przeglądając wymienione wymogi. Weźmy naprzykład nieudzielność przyrody już całej i zjednostkowanej — gdzie jej niema, niema osoby, bo zaraz następuje zależność od osoby, której się udziela. A przez co zanika rzeczona nieudzielność? Przez brak spółmiernego istnienia, gdyż dawszy ten brak, pozostaje jeno nieistnienie i istnienie innej przyrody. Łącząc przyrodę jednostkową z nieistnieniem, nietylko nie mamy osoby, ale ani przyrody. Podporządkowując przyrodę pod istnienie innej, już tak podporządkowana natura jednostkowa nie istnieje pod swojem istnieniem — nie jest *podsobistniejąca*, niezależna, co jednak w osobie koniecznie wymagane.

Tak tedy rzecz jasna, że na osobę własną składają się natura jednostkowa (umysłowa) i spółmierne istnienie tylko, a nic więcej.

259.— Stąd możemy określić osobę według rzeczonych składników: umysłowej natury niepodzielona liczebnie podstata podmiotnicząca własnemu istnieniu.

Zarzuty.

Po rozbiorze wyżej danym i wyjaśnieniu, obalenie wszelkich zarzutów nader łatwe.

Podamy niektóre dla przykładu i ćwiczenia nowicjuszów.

A) Przeciwko przedostatniemu twierdzeniu:

1) Jeżeli przyroda jednostkowa a osoba — jedno i to samo, wszędzie, gdzie będzie przyroda, będzie zarazem i osoba. A przecież w Chrystusie jest przyroda ludzka bez ludzkiej osoby. Więc.....

Odp. *rozróżniam większą: jeżeli przyroda i osoba rzeczowo i umysłowo — tosamo, wtedy ma miejsce rzeczona wynikłość — uznaję; jeżeli rzeczowo — to samo, a umysłowo z podstawą realną różnią się — podrozróżniam: wszędzie osoba z przyrodą się znajdzie, jeśli podstawa rozróżnienia jest rzeczywistością odłączalną — przeczę; jeśli nieodłączalną — jeszcze rozróżniam: Wtedy, gdzie jeden człon, tam i drugi — jeżeli kresy, ze względu na które w tym wypadku różnie mianujemy jedną i tęsamą rzecz są równowartościowej treści — przyjmuję; jeśli różnowartościowej treści — przeczę.*

Przyjmuję mniejszą, a rozróżniam wynik podobnie jak większą.

Obj. Natura ludzka Sokratesa, a Sokrates — to jedno i to samo. Lecz ta natura ludzka Sokratesa, zwie się Sokratesem, bo istnieje w swem własnem istnieniu. Ta sama liczebnie

natura Sokratesa zwałaby się Platonem, gdyby Platon rozciągnął (przez niemożliwe) swe istnienie na tę naturę. Jedna osoba Platona istniałaby w dwóch naturach. A ponieważ osoba działa przez naturę, gdyby np. Platon śpiewał dwoma naturami, mielibyśmy dwóch śpiewaków, lecz jednego śpiewającego. Co niemożliwe istnieniu ograniczonemu, to możliwe istnieniu bezkresowemu, nieściągniętemu do granic poszczególnej natury — mamy przykład w Chrystusie, w którym nie mogący cierpieć (Boska Osoba) cierpiał.

260.— Na mocy pierwiastku zewnętrznego, mianowicie, istnienia spółmiernego (w przeciwstawieniu do istnienia niewłasnego), dodanego do przyrody, które więc nie jest ani przyrodą, ani osobą, rozpoznajemy w jednej i tej samej rzeczy, w jednym i tym samym jednotniku (individuum), przyrodę jednostkową i osobę. A że natura jednostkowa (tak w rzeczywistości, jak i w opinji św. Tomasza) niekoniecznie włącza swoje własne istnienie, a osoba przeciwnie włącza swoje własne istnienie (którem jednak nie jest — pamiętaj o tem dobrze), może się zdarzyć, iż natura jednostkowa będzie istniała w rzeczywistości bez istnienia własnego; wtedy niemożliwa rozróżnić nawet umysłowo w jednej i tej samej rzeczy czyli naturze jednostkowej (np. w tym człowieku) naturę i sobę (jej własną!), bo niema wtedy podstawy tego drugiego omianowania (osobowego), mianowicie, istnienia własnego. Ale naturę jednostkową pod własnem istnieniem w ten różny sposób możemy mianować — zwiemy ją więc np. człowiekiem z powodu człowieczeństwa, a osobą (np. Janem) z powodu jej własnego istnienia.

Tego rodzaju rozróżnienia mamy wiele przykładów: Bóg i Stwórca, Piotr i syn, przypadłość i uwisłość (inhaerentia)—no i przyroda ta a osoba; po zniesieniu (np. przez unicestwienie) rzeczy - podstawy rozróżnienia — zniesiony drugi człon rozróżnienia. Wistocie, zniszczmy stworzenie, zniknie Stwórca (pozostanie tylko Bóg); zniszczmy rodzicieli, zniknie syn (pozostanie tylko Piotr); zniszczony podmiot, zniknie uwisłość (pozostanie [mocą nadprzyrodzoną] tylko przypadłość); zniszczmy istnienie własne, zniknie osoba (pozostanie [mocą nadprzyrodzoną] tylko natura ta).

Oto co do podstawy odłączalnej umysłowego rozróżnienia.

261.— Dodajemy w rozróżnieniu (ad abundantiam) jak się rzecz ma, kiedy podstawa rozróżnienia umysłowego jest nieodłączalna, kiedy to same *wnętrzne* składniki (lub niby składniki) uzasadniają rozróżnienie umysłowe jednej i tej samej rzeczywistości branej w stosunku do różnych kresów. I wtedy, powiadamy, niezawsze i wszędzie jeden człon rozróżnienia towarzyszy drugiemu. Towarzyszy, kiedy kresy — podwalina rozróżnienia są równowartościowe, jak np. w tem rozróżnieniu *natura Boża* (Bóg) *i istotna nieśmiertelność*. Gdziekolwiek natura Boża (Bóg), tam istotna nieśmiertelność i odwrotnie. Chociaż bowiem Bóg przez Bóstwo, a istotna nieśmiertelność ze wszechwzględnej pojedyńczości, jednakowoż i Bóstwo i wszechwzględna pojedyńczość równają się trzeciemu — utożsamieniu istoty i istnienia; są więc równowartościowe między sobą.

Gdzie zaś wspomniane kresy nie są równowartościowe, nie trzyma następczość od jednego do drugiego członu rozróżnienia umysłowego, np. natura duchowa, więc natura anielska (i Bóg przecież jest duchem, ale nie aniołem), choć trzyma: natura anielska, więc duchowa. Przyczyna tego jest w tem, że dla duchowości wystarczy bezmaterjalność; dla natury anielskiej trzeba i bezmaterjalności (w czem zbiega się z Bogiem) i odrębności rzeczowej istoty od istnienia (w czem różni się od Boga) i całości kształtu — istoty (co ją odróżnia od duszy ludzkiej — czystego kształtu-części).

2) Gdyby rozróżnienie i wyjaśnienie powyższe coś wartało, osoba Boska nietylko nie rzeczowo, ale nawet nie różniłaby się umysłowo od natury Boskiej, gdyż natura Boska a istnienie — jedno i tosamo. A przecież rozumna Wiara uczy inaczej. Więc.

Odp. Przeczę następczość większej. Zakreśliliśmy powyższą odpowiedź do osoby stworzonej. Nie bez przyczyny. W Trójcy Przenajświętszej, gdzie ostatni stanownik (lub stanowidło —constitutivum) osoby jest względny, do nieudzielności natury jednostkowej i istnieniowej trzeba dodać nieudzielność przypisywania, jak wspomniano na początku. Dalsze tłumaczenie zostawiamy dogmatykom.

262.— B). *Przeciwko ostatniemu twierdzeniu.*

3) Gdyby osoba dodawała coś dodatniego, pozytywnego, to mogłoby być jeno stopień metafizyczny. A więc albo utożsamiony rzeczowo z naturą, albo odrębny. Nie utożsamiony rzeczowo przecież (to sami uznajemy); nie utożsamiony również "formaliter ex natura rei", ponieważ inne pojęcie natury, a inne osoby. Więc osoba nic pozytywnego nie dodaje do natury. (zarzut na podstawie doktryny szkotystycznej).

Odp. *Ów zarzut przypuszcza "odrębność formalną z natury rzeczy" i osobowość jako stopień metafizyczny. A otóż trzebaby już raz skończyć z taką mrzonką jak "distinctio formalis ex natura rei"; a po drugie, osoba nie jest żadnym "stopniem metafizycznym". Tak jasna rzecz wyjaśnienia nie potrzebuje.*

4) Gdyby osobowość nie polegała na czystem przeczeniu zależności podatnej lub teraźniejszej, ale coś pozytywnego dodawała, po opuszczeniu natury ludzkiej przez Słowo (co możliwe — przypadkowość znamionuje ujęcie), mielibyśmy *człowieka nieosobowego*, nienależącego do nikogo, ani do Jana, ani do Piotra..... człowieka niepoczytalnego itd..... To zaś absurd. Więc niedorzecznością również pozytywny dodatek osobowy.

Odp. *Przeczę następczość większej. Po opuszczeniu człowieka przez Słowo, przystąpiłoby własne istnienie człowieka w razie jego istnienia w rzeczywistości. Więc istniałaby osoba.**

3.— 5) Część ciała rozmiarowego, oddzielając się od całości, nic nowego nie nabywa prócz kresu (punktu, linji, powierzchni). To zaś tylko czysta negacja dalszej ciągłości nowej całości, lub osobnika. Więc tak samo i osoba swoją "całością" jest osobą, nie dodatkiem pozytywnym (Tifanus - Franzelin).

Odp. *złapał się przeciwnik we własną pułapkę. Rozciągłość bowiem kończy się i rzeczywistością odrębną od zakończonego. Wistocie, dopóki część ciała pod całością ciała, dopóty niema swego własnego sprawnika, istnienia, kresu — jest w możności "est in potentia", istnieje istnieniem całości, która* właściwie istnieje; część jeszcze nie istnieje, ale może *istnieć, tj. być odłączona; toteż Stagiryta określa ilość ciągłą "quorum extrema sunt unum". Części aktualne (lub nowe całości) otrzymujemy przez przybycie nowych kresów, nowych sprawników. Czyż to nic?! W takim razie dwa kawałki drzewa do siebie przytulone (contiguum, tj. "quorum extrema sunt* simul") *są jednym kawałkiem drzewa ("quorum extrema sunt unum")!..... Wszelkie całości będą jeno przypadkowym agregatem!..... Gdzie zdrowy rozsądek?!*

Nie dajmy się wyobraźni tak łatwo wyprowadzić w pole.

6) "W nauce św. Tomasza zachodzi między przyrodą a osobnikiem w stworzeniach taka i tak wielka różnica, że osobnik jest pierwszym podmiotem istnienia w naturze rzeczy, przyroda nie"** Więc osobnik dodaje coś pozytywnego wnętrznego do przyrody.

4.— Odp. *Ustęp św. Tomasza, na który odwołuje się Kajetan i cytuje, jest ten: "Esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed qua aliquid est; personam autem, sive hypostasim, sicut habentem esse". (3. p. q. XVII. a. II .ad I.). A przecież Doktor Anielski nie mówi tutaj, że natura jednostkowa* nie jest podatna do przyjęcia istnienia, *jak to widzi, nie wiemy jakimi oczyma, Kajetan; ale mówi tylko, że (gdy chodzi jak tu, nie tylko o rzeczowe, ale rzeczniowe [formale] uprzyczynowienie istnienia) natura w danej rzeczy istniejącej jest miarodajną jej istnienia, tj. jest tem, co wymierza istnienie czegoś "qua aliquid est", a więc nie włącza istnienia (litr nie musi być ciągle napełniony wodą lub mlekiem — odmierzonem): osobnik przeciwnie, włącza swe istnienie "esse consequitur hypostasim* sicut habentem esse" *(litr, co odmierzył i tu i teraz wypełniony odmierzonem).*

Gdyby w myśli Akwinata natura jednostkowa nie była bezpośrednio podatna "ad actum essendi", ale tylko osobnik, jak chce Kajetan, wtedy byłby powiedział: "esse consequitur hypostasim sicut qua PROXIME aliquid est", a naturę "sicut qua remote *aliquid est".*

---

*Uwaga: Szkot nie wymaga dla osoby nieujętności "posłuszeństwa" ("innassumptibilitas oboedientialis"). Nad wyraz dziwne roztargnienie w "subtelnym". Przecież z takiej możliwości (ujętności posłuszeństwa) wypływa bezpośrednio dla Słowa możliwość przyłączenia sobie hypostatycznego **osoby** ludzkiej jako osoby. Czyż ta chociażby i czysta możliwość—to nie szczyt absurdu?!

** Kajetan, in 3. p. q. IV. a. II.

Tymczasem mówi "hypostasim, sicut habentem esse". Co stanowi "habentem"? — Mając i mienie! Posiadacz bez posiadłości jest zerem posiadacza. Więc osobnik (w myśl Akwinaty włącza istnienie.

Z resztą tego tylko wymagała odpowiedź na zarzut wyciągnięty ze słów św. Jana Da mascena: "ea quae consequuntur naturam, in Christo duplicantur. Sed esse consequitu naturam, esse enim est a forma. Ergo in Christo sunt duo esse". W odpowiedzi wysta czyło zaznaczyć, że chociaż natura jest miarą istnienia "qua aliquid est", jednakowoż, po nieważ nie włącza istnienia jako składnika wewnętrznego, może się gdzieś znaleźć (a w Chrystusie "de facto" znajduje się) bez swego istnienia. I tak Mistrz odpowiedział. A ż jedność ze sprawnika — ze sprawnika ostatecznego, najwyższa jedność; dlatego Mistrz dod daje: "Et ideo magis retinet (Christus) unitatem secundum unitatem hypostasis (jedneg "esse") quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturae (nieostatecznego sprawnika)" (tamże).

Słówko jeszcze: to dziwne ,żeby miara, to czem *("qua"), reguła istnienia była nie podatna bezpośrednio do istnienia. Czyż białość bieli przez domieszkę sadzy?*

265.— 7) "Podobnież, osobnik jest podmiotem rzeczowego synostwa, natura nie tak samo Gdyby natura została bez swego osobnika..... nie byłaby podmiotem synostwa" (iden tamże). Odnosi się autor do tych słów św. Tomasza: "Nativitas temporalis causaret i Christo temporalem filiationem realem, si esset ibi subjectum huiusmodi filiationis capax"

Odp. *i tu Kajetan nie zrozumiał Doktora Anielskiego, który w tej odpowiedzi chciał zaznaczyć, że chociaż, z powodu dwóch rodów Chrystusa, miałyby w nim być dwa synostwa, jednakże znajduje się w nim jedno tylko synostwo rzeczowe, gdyż rodu kresem skutkiem jest natura jednostkowa w jakimś osobniku, który jest podmiotem synostwa a ten jeden tylko rzeczowy w Chrystusie — Boski. Stąd jeden tylko syn w Chrystusie — Ojca od wieczności — Matki w czasie. A więc N. P. prawdziwie rodziła z powodu prawdziwego* tego człowieczeństwa *Chrystusowego, ale nie zrodziła człowieka, lecz Boga, gdyż* to człowieczeństwo, *które z Niej wzięte było, nie jest człowiekiem, lecz człowieka czyli Boga. To miał na myśli Akwinat — wskazać przeszkodę podwójnego synostwa w Chrystusie w jedności jego osobowej, jakby mówił: ponieważ człowieczeństwo wzięte z N. P. zostało podporządkowane istnieniu Słowa odwiecznego — nie swojemu, ten, co się narodził, już był od wieków, więc choć Matka rodziła w czasie, zrodziła wiecznego, albowiem Syn wieków nie narodził się w czasie (w czasie tylko "caro factum est"), więc nie ma synostwa rzeczowego w czasie; innemi słowy , nie jest "subjectum huiusmodi filiationis copax".** Czyż jest w tych słowach Doktora Anielskiego chociażby najmniejsza wskazówka opinji Kajetana? Czyż, ab człowieczeństwo Chrystusowe nie było "subiectum huiusmodi (czasowej) filiationis capax" trzeba mu urwać jakiś tam "modus substantialis" wewnętrzny? Czyż nie wystarczy, żeby to człowieczeństwo nie istniało, ale przezeń to, co istnieje (i owszem, jest swojem istnieniem) istniało, żeby już nie mogło być zwane synem tym czasowym, skoro synem zwiemy tego który się rodzi i jest (toteż w rodzie Chrystusa nie* to człowieczeństwo *rodziło się, lecz Bóg czyli człowiek, jak opiewa nasza kolenda: Bóg się rodzi—noc truchleje)? ****

---

*3. p. q. XXXV. a. V. ad 1.

** Zob. także Comp. Theol. c. 212.

*** Zobacz więc jak dalece łudzi się Kajetan: "Haec ratio (ratio czy oczarowanie?) videtur convincere intellectum bene dispositum (mamy tedy "intellectum pessime dispositum"....co na bardzo cieszy) stantibus fundamentis: de quibus scito, quod, quamvis Thomistae aliqui videantur negare fundamentum hoc, quantum ad per se primo subiectum actus essendi, quorum phantasia (ciekawim czy nie "phantasia", rozumuje Kajetan?) in quaest. 17. ostendetur (niektórzy "ostendebant", że to, co jest—nie jest!.....) aliena a doctrina auctoris (mało, niema prawie niczego takiego coby nie było alienum a doctrina auctoris [S. Thom.], zobacz naprzykład bujne fantazje płodnego Descoqs'a), nullus tamen inficiari potest fundamentum hoc esse D. Thomae (dobrze prawdy?!...) quoad per se primo subjectum filiationis realis. Et hoc sufficit efficaciae huius rationis (gdyby i tego pałacu tekturowego nie była zdmuchnęła zdrowa logika), quoniam tota vis rationis consistit in hoc, quod constitutivum rei in hoc, quod est esse per se primo susceptivum entatis realis, oportet esse realitatem aliquam, sed hic homo in hoc differt ab hac humanitate quod claudit in se aliquid, quo est per se primo susceptivus alicuius entitatis realis repugnantis huic humanitati (bynajmniej nie "repugnantis", sed **non inclusae**), ergo claudit in se realitatem constitutivam in esse, quo differt ab hac humanitate, sed non differt, nisi in esse personali, quo hic homo est hypostasis, sive persona, haec humanitas non; ergo personalitas huius hominis addit **aliquam realitatem intrinsece** constitutivam personae humanae supra hanc humanitatem". (in 8. p. q. IV. a. 2.); — to **additum intrinsecum** równa się zeru, jak widzieliśmy wyżej.

266.— 8) "Quemadmodum substantia pro essentia non ex modo essendi affirmativo, vel negativo constituitur, sed ex constitutiva intrinsece realitate, cui debetur esse tali modo (in se et non in alio); ita substantia pro hypostasi non actu essendi tali modo, sed ex realitate constitutiva ipsius intrinsece, cui debetur actus tali modo constituitur". (Kajetan, tamże; dowód jego z natury rzeczy).

Odp. *przeczę równość stosunku między podstatą i jej istnieniem w sobie a nie w innem, a osobą i jej istnieniem. W samej rzeczy, podstata czyli natura składa się z tego, co wewnątrz niej leży; osoba zaś z wewnętrznych składników i z tego co* ma. *Postata, przyroda lub istota, jestto to,* czem *rzecz jest; osobnik lub osoba jestto to, czem rzecz jest, włączywszy to, co rzecz ma (habens et habitum; sine habito habens non est habens, sed habens est quia habitum habet). A więc, żeby użyć sposobu mówienia Kajetana, jak "substantia pro essentia ex constitutiva intrinsece realitate" constituitur in ratione ejus,cui solum* debetur *esse tali modo: "ita substantia pro hypostasi" seu* pro habente jam esse *constituitur in*trinsece quidem non actu essendi tali modo, sed realitate propria habentis in ratione habentis, *et extrinsece actu essendi in ratione habiti.*

Dlatego powiedzieliśmy już, że przyroda jednostkowa nie różni się od osoby rzeczowo (i to jest nauka św. Tomasza, Kapreola i innych), ale rzeczą.

267.— 9) "Nomen Hypostasis, aut personae, et similiter nomina propria naturarum pronominibus, ut hic homo, hic bos; et similiter pronomina demonstrativa personaliter, ut ego, tu, omnes confitemur significare formaliter substantiam, et non aut accidens; aut extra". (Kajetan, tamże). Ergo persona addit aliquid intrinseci.

Odp. *rozróżniam poprzednik: osoba itd. oznaczają "formaliter substantiam"* in recto *czyli wprost, tudzież "aut accidens; aut extra" (zwłaszcza istnienie)* in obliquo, *tj. ubocznie —przyjmuję; osoba oznacza rzeczniowo wprost tylko podstatę, a istnienia w żaden sposób, ani nie ubocznie — przeczę. — Rozróżnienie rozumie się samo przez się.*

10) "Amplius, dicentes personam Verbi in Christo supplere personam humanam, constat, quod non dicitur, quod supplet nihil; sed intendunt, quod supplet substantiam, quam significat persona humana; seu hic homo. Non igitur personalitas, negatio, aut modus significandi, aut extraneum quid est, sed substantia loco cujus in Christo est persona Verbi, quae vere est hic homo, et persona humana". (Kajetan, tamże).

268.— Odp. *Ów argument nas nie obchodzi—nie atakuje naszej pozycji, gdyż nie powiadamy, jak wspomnieni przez Kajetana teologowie, iż "Verbum supplet" osobowość ludzką w Chrystusie, ale mówimy, że "Verbum impedivit" osobę ludzką. W Chrystusie bowiem niema osoby ludzkiej, ani samej w sobie, ani "suppleta", czy zastąpionej. Nie można również powiedzieć, jak mówi Kajetan, że Słowo osobi (personat) naturę ludzką, która jest osobiona (personatur) przez Słowo.* Powód ten sam: osobione przez osobienie staje się osobą, a otóż natura ludzka, złączona ze Słowem, nie jest osobą, lecz osoby—nie człowiek, lecz człowieka. Że Słowo kończy (terminat), wieńczy naturę ludzką, nie dlatego ją osobi, gdyż ją kończy nie bezwzględnie, ale jako sobie spojoną, które to spojenie właśnie stoi na zawadzie naturze ludzkiej w dosięgnięciu osobowości ludzkiej. Takie więc kończenie, wieńczenie (terminatio) nietylko, że nie "personat" (osobi), ale raczej "depersonat" (odosabnia).*

Uwaga: ucieszną prowadzi walkę Kajetan ze Szkotem. Jeden biedzi się, żeby postawić na nogi swoją negację; drugi wali w nią taranem swego "terminus purus", nader zbliżonym do nicości — wyśmienity materjał na ćwiczenia djalektyczne w klasie.

269.— 11) "Si (existentia) extrinsece tantum constituerat (suppositum) ut terminus alicuius habitudinis, seperata existentia, maneret in humanitate tota illa habitudo: et consequenter maneret ratio supposition, quae per illam intrinsece constituebatur.**

Odp. *rozróżniam następnik: "seperata existentia, maneret in humanitate habitudo"* habitudinis—*concedo;* "*maneret habitudo*" possessionis—*nego.*

---

*"Naturam humanam in Christo personari per Verbum, quia terminatur per illius personam, et e contra Verbum personare naturam illam, quia terminat illam", (tamże).

**Suarez, Disput. 34 sect. IV. n. VI.

Obj. *W tym zarzucie Suarez więcej subtelizuje, aniżeli coś rzeczowego powiada. Osobę wistocie stanowi istnienie, ale nie "intrinsece", lecz "extrinsece". Stąd osoba właściwie nie różni się od natury rzeczowo, i tu dobrze rozumuje (przeciwko Kapreolowi) Suarez do rzeczy, lecz nie przeciwko Kapreolowi, bo Kapreol nie powiedział (ani św. Tomasz), że osoba różni się od natury rzeczowo, ale "penes realitatem" (co nie jest zupełnie to samo!):*

Atakując zaś naszą pozycję swoją subtelnością, Suarez nie rozróżnił dostatecznie "habitudo", tj. stosunek; mamy przecież stosunek czystej stosowności i stosunek posiadania. Nie pierwszy, lecz drugi stanowi osobnika. Innemi słowy, istnienie posiadane, a nie mogące być posiadane stanowi osobnika, tak, jak nie dusza, mogąca kształtować ciało (tu i teraz odłączona) stanowi człowieka, lecz dusza kształtująca ciało.

270.— 12) *"Hoc ipsum, scil, stare sub suo esse nihil addit naturae praeter ipsum esse, neque ille ordo seu habitudo actualis, quae fingitur in natura ad suum esse, sub quo esse dicitur, est aliquid reale in natura praeter ipsummet esse, terminans vel actuans illam — Ergo revera existentia iuxta hanc sententiam non potest dici extrinseca supposito, sed intrinsece constituens illud". (Suarez, tamże).*

Odp. *widocznie Suarez zapomniał o nauce św. Tomasza, że mianowicie, nie wszelkie złożenie daje coś trzeciego "tertiam rationem", ale są i składniki, co złożone razem, choć tworzą prawdziwy skład, nie dają "tertiam rationem" i w tem znaczeniu można powiedzieć, że coś się składa ze siebie i z innego "ex se et ex alio", a wtedy nie może różnić się rzeczowo od siebie, gdyż nic nie może różnić się rzeczowo od siebie; nie jest więc "aliud et aliud", ale co najwyżej "aliud et idem aliter". Stąd połowicznie tylko prawdą jest, co mówi Suarez w swym przykładzie: "album ut album intrinsece constituitur albedine"; pod względem "albedinis" — tak, ale nie pod względem np.* hominis *(albi)—więc* simpliciter *"extrinsece."**

Uwaga: dorozumiesz się łatwo źródła u tych autorów takich ciekawych zagadnień: czyby mogła dana natura bez ujęcia przez Słowo stać bez swej osobowości? Suarez odpowiada przecząco, de Lugo — twierdząco. Czyby jakaś natura jedna liczebnie mogła bezwzględną Wszechmocą Boską przyjąć dwie osobowości — stworzoną i niestworzoną? Suarez odpowiada twierdząco, de Lugo—przecząco.

271.— **Dopowiedzenie:** — Kapryśne określenia osoby.

Napomkniemy przelotnie o niektórych płytkich pojęciach osoby, osobnika, podstaty wogóle. Kartezjusz utożsamiwszy ciało z rozciągłością (przypadłością), utożsamia duszę z myślą; jego więc osoba jest przypadłością.

W teorji Spinozy osoba jakimś Absolutem; mielibyśmy tylko jedną osobę.

Leibnitz poubóstwiał osoby swemi "monadami".

Dla Kanta osoba jest "formą wszystkich przedmiotów empirycznych, formą jednej świadomości"; co więcej, w jego teorji osoba byłaby snem bez śniącego (zob. Goujon, "Kant et Kantistes"). Również subjektywnie pojmują osobę subjektywiści jak Fichte, Schelling, Hegel i inni.

Fenomeniści, jak Hume, Stuart Mill, Taine, Spencer, Wundt, Max Scheler, Ebbinghaus, Ribot, Binet, Richet, i inni (zob. podręczniki hist. filoz.) pojmują osobę jako "zbiór różnych jaźni", tj. przejawów; Locke np. robi z osoby akt świadomości i tem się zbliża do Leibnitz'a, Wolffa, Herberta, Günthera; Berkley dochodzi aż do takiego twierdzenia: "esse est percipi"; Bergson również rzuca osobę w wir stawania się.

---

*Więc nie prawidłowo wnioskuje O. P. de Mandato (i niektórzy z nowszych Tomistów): "Ergo persona **intrinsece** includit hoc quod est esse." (Inst. Phil. ed. 4a. a P. Carolo Boyer, S. J., Romae, 1925, str. 407.).

Co powiedzieć o tych różnych teorjach, zwłaszcza fenomenistów i subjektywistów? Są to sny lub czyste urojenia, nad którymi zastanawiać się w Metafizyce — to marnować czas. Każdy przecież widzi, że osoba nie może być zmiennym czynem. Czyż warjat, mniemający się Napoleonem, jest Napoleonem? Czyż kiedy śpisz — nicestwiejesz? Czy nie spali nasi pseudo-filozofowie, kiedy takie teorje wymyślali?! Już nic nie mówimy o dogmatach Wiary, którym się sprzeciwiają podobne brednie.

ARTYKUŁ II.

PIERWIASTEK OSOBNICZY.

272.— Uwagi wstępne. — Widzieliśmy czem jest osobnik lub osoba; rozbiliśmy ją na swe składniki i zobaczyliśmy, co się na nią składa i jak się różni od przyrody czyli podstaty jednostkowej. Postąpimy krok naprzód i rozbijemy samą podstatę jednostkową, "to coś" (co niekoniecznie jest osobnikiem lub osobą, jak widzieliśmy) i zapytamy się jej, przez co ona jest ta a nie tamta. Jaśniej: ty jesteś człowiekiem i ja człowiekiem, ale ty nie ja, ani ja nie ty. Skądto? — Widoczne, że nie przez twą naturę człowieczą tylko ty jesteś tobą, albowiem wtedy ja nie mógłbym być człowiekiem, jak nie mogę być tobą. Innemi jeszcze słowy, pytamy, co jest przyczyną powtórzenia na wewnątrz jednego gatunku, co pozwala nam liczyć w granicach jednego gatunku? Mówimy ja, ty i on człowiek. Tej jedności "człowiek" pierwiastkiem jest człowieczeństwo czyli kształt (kształt całości z kształtu części wzięty), a co będzie pierwiastkiem tego liku: ja, ty i on?

Odróżnij pilnie "pierwiastek osobniczy" od "pierwiastków lub cech osobnikowych". Pierwszy, za którym poszukujemy, jednostkuje naturę daną i odrębnia jednotnika tej natury od drugiego jednotnika tejże natury. Drugie, cechują i razem w jednym zebrane wykazują jednotnika ujednostkowanego. Cechy więc osobnicze wypływają z pierwiastka osobniczego.

273.— Niniejsze zagadnienie poniekąd trudniejsze od poprzedniego, gdyż mamy tu do czynienia ze składnikiem możnościowym, tworzywem. Zresztą już sama rozmaitość opinji myślicieli wskazuje na osobliwszą trudność. Sam nawet Doktor Anielski nie zawsze tu jednostajnie myślał i wypowiadał się —co młody trzymał, holowany przez innych, to starszy i wyzwolony dojrzałością gienjuszu poprawił. Różne opinje myślicieli sprowadzimy do czterech głównych, pominąwszy tych, którzy, jak Aureolus, Durandus, G. Biel, Grzegorz z Arimini, Jourdain, uważają tę kwestję za próżną, gdyż, według nich, ciało samo sobą jest **tem.** Do tych można jeszcze zaliczyć Kartezjusza i jego licznych następców w nowoczesnej filozofji.

1°) Szkot i Szkotyści wymarzyli, jako pierwiastek, osobnostki "haecceitas" czyli "totość", co z zewnątrz dodają do przyrody (zob. II. D. III. q. VI.).

Ale, aby na miejscu załatwić się z tą opinją, co to jest ta "totość"? Wyraz oderwany od "to"? Wtedy kwestja pozostaje nietknięta — nie trza być nader subtelnym, żeby zrozumieć, iż, skoro jest **to,** jest i **totość.** Cała kwestja jest tu: na czem **to** lub **totość** polega?

Mamy tylko dziesięć poczetów rzeczowego bytu. Do którego lub do których zaliczyć "haecceitas"? Prosimy wskazać. Bo jeżeli do żadnego, owa "totość" algebraicznie równa się czczemu niczemu.

274.— 2°) Druga opinja Suareza, do której zalicza się Niphus, Zimara, Avicenna, Averroes i inni,* mianowicie, nowsi Suarezjanie, zwłaszcza Descoqs,** widzą pierwiastek osobnostki w samej bytności (entitate) podstaty. Suarez pisze: "Omnem substantiam singularem (videtur relinqui), neque alio indigere individuationis principio **praeter suam entitatem,** vel praeter principia intrinseca, quibus eius entitas constat."***; za którą to opinią, wedle Suareza, stał Aureolus i Durandus, a którą Fonseka nazwał "omnium implicatissimam". Nie widzimy, w jaki sposób owa opinja miałaby być "omnium implicatissima" i tu się zgadzamy z Suarezem. Owszem, wydaje się nam zaprosta, gdyż nic nie tłumaczy. Przecież w Janie (a więc w naturze rzeczy) mamy bytność człowieczą, przez którą Jan schodzi się zemną i bytność Janową, w której się zemną rozchodzi;; znajdziesz w nim również tworzywo i kształt, także "entitates" (dajmy już spokój istnieniu.....), ileż tedy będzie jednotników w Janie? — Zbyteczne ciągnąć dalej.

3°) Trzecia podaje kształt za pierwiastek osobniczy, a przypisywana Zarabelli, Averroesowi i Avicennie. Lecz kształt jest zarodkiem zebrania, skupienia, zjednoczenia — nie rozdwojenia, rozmnożenia.

275.— 4°) Czwarta opinja jest Tomistów. Upatruje poszukiwany pierwiastek w "tworzywie rozmiarem oznaczonem". Lecz różni różnie to "oznaczone rozmiarem tworzywo" tłumaczą:

a) Jedni, powiada Jan od św. Tomasza, "pojmują tworzywo dostrojone do **tego** rozmiaru przez jakiś sposób podstatowy dodany, który jest jakby przystosowaniem i oznaczeniem tworzywa do rozmiaru".*

Lecz zaraz pytamy, czy ten "sposób podstatowy" jest jednostkowy, czy nie, a jeżeli twierdząco odpowiesz, pytamy, czy przez siebie, czy przez materję. Jeżeli nie, w jaki sposób może ujednostkowić coś innego — tworzywo? Jeżeli tak i przez się, dlaczego inny poczet, np. rozciągłość, nie może dostąpić tego samego przywileju? Jeżeli tak i przez materję — wtedy materji raczej zawadza, albowiem najpierw materja sama przez się i po-

---

*Zob. Jana od św. Tomasza, Cursus Phil. Thom. t. III. p. II. q. IX. a. II.

**Jeśli masz czas na trzy zbytki zob. tego autora "Essai critique sur l'Hylemorphisme" i różne jego artykuły w "Archives de Philosophie". Nie spodziewaj się atoli wielkiego pożytku. Metafizyka jego jest tak dalece przesądna, że, co najwyżej, może posłużyć do wynajdywania zarzutów na ćwiczenia klasowe, gdyby autor nie był tak rozwlekły.

***Disp. V. sect. VI.

*Czy autor nie ma na myśli tego ustępu Kard. Kajetana: "Est igitur materia signata intrinsecum individuationis principium, quo intrinsece (licet particulariter). Sortes est hic. Dico autem particulariter; quia non arbitror materiam signatam esse ipsam individualem proprietatem seu differentiam, sed potius differentiae individualis essentiale principium. Opinor enim quod proportio materiae signatae ad proprietatem seu differentiam individualem sit sicut proportio animae humanae ad differentiam hominis constitutivam. Sicut enim anima intellectiva non est ipsa differentia, puta rationale, sed id unde sumitur: ita materia signata non est ipsa differentia individualis, sed id unde sumitur, et quod causat ipsam intrinsece. Et sicut homo est homo, et per rationale tamquam per principium formale totale, et per animam intellectivam tamquam per principium partiale intrinsecum formale, a quo rationale mendicat et causatur: ita Sortes est hic per differentiam individualem tamquam per totale quoddam denominans; quod nihil aliud est quam gradus individualis, sicut differentia specifica est gradus specificus, et per materiam signatam tamquam per priorem causam intrinsecam, a qua ipsa individualis differentia mendicat. Ut sic inter nos et Scotistas in hoc stet diversitas, quod ipsi differentias individuales absque essentiali dependentia a materia signata multiplicant: nos autem sicut animal contrahere nescimus ad hominem et bovem sine formis partium, a quibus differentiae contrahentes animal causantur: sic speciem, puta hominem contrahere ad individuum, non novimus sine materia signata, quae est causa individualium differentiarum; et consequenter primo principium individuationis intrinsecum. Moveor ad hoc dicendum quoniam teneo Sortem substantialiter sumptum in recta scilicet linea praedicamentali sub specie esse unum numero, non unitate de praedicamento quantitatis, sed substantiali; quam necesse est antecedi, cum sit entis passio ab individuali gradu, quem ipsa individualis differentia importat"? (Enarr. Caiet., de Ente et Essentia q. V. c. II. ed. de Maria, 1907, p. 55).

przednio będzie musiała być ujednostkowioną — po co więc ów sposób? A nadto ciało przecież jest bezpośrednim podmiotem rozciągłości i następnych przypadłości.

b) Drudzy twierdzą, że przez "materję oznaczoną" należy rozumieć samą materję z pewnym stosunkiem do rozmiaru. Ten stosunek materji do rozmiaru Kard. Kajetan pojął w kom. "de Ente et Essentia" np., jako **możności** do sprawnika. W komentarzu zaś do "Sumy" zmienia swe zapatrywanie: "Per materiam autem sub certis dimensionibus, non intelligo, ut olim exposui in commentariis **de Ente et Essentia,** materiam cum potentia ad quantitatem: quoniam potentia illa, ut patet in XII Metaphys..... est in genere quantitatis et sic Socrates non esset unum per se (lichy powód— to niezupełnie prawda). Sed intelligo materiam distinctam numero, non ut subiectum quantitatis, sed **ut prius natura ipsius fundamentum, radix et causa;** ita quod ipsa **materia in se** est **prius sic distincta** quam **quanta"***

6.— c) Inni jeszcze, jak Jan od św. Tomasza, sprowadzają ów stosunek tworzywa do rozmiaru do funkcji warunku: "Quantitas interminata nihil aliud est, quam quantitas ut praecise facit divisionem, et differentiam situs et sub hac ratione quae communis omni quantitati dicitur signare materiam quatenus dividendo illam **ponit conditionem requisitam,** ut exerceat suam incommunicabilitatem". (np. pod "solvuntur argumenta).

Ale, pytamy, czy tak Kajetan, jak i Jan od św. Tomasza swojem tłumaczeniem dochodzą swego celu? O cóż najwięcej chodziło? — O to, żeby usunąć przypadłość (rozmiar) z pierwiastkowości osobniczej, bo, powiadali, podstata zjednostkowana ma być taką w porządku podstatowym, w czem więc nie może jej oddać usługi przypadłość **następująca;** a dalej, w razie, gdyby to zrobiła, uczyniłaby z osobnostki "ens per accidens", co jest niemożebne. — Dobrze, no.....ale wtedy ten rozmiar "ut conditio", albo brany "praecise ut dividens, non ut actuans", wedle wyrazu Jana od św. Tomasza, znajduje się w materji, czy nie? — Jeżeli tak — chybiony cel twych wypocin. — Jeżeli nie — rozmiar nie będzie odgrywał roli ani "conditionis", ani "dividentis", tam, gdzie go niema. Cóż z tego, że się nie patrzysz na niego jako na "actuans", ale tylko jako na "dividens"? — Jeśli rozdziela materję— jest w niej; a że jest kształtem — "actuat". Czyż dlatego w sośnie nie będzie rozmiaru "actuans", bo się patrzę na jeden tylko jego skutek, mianowicie, na oddzielenie sosny od modrzewiu?.....

Ta sama uwaga dotyczy tworzywa jednostkującego w opinji Kard. Kajetana "ut prius natura ipsius (quantitatis) fundamentum, radix et causa". Chociaż wistocie tworzywo jest korzeniem, podwaliną i przyczyną rozmiaru, wszakże nie może uczynić tego, co kształtnie może sam tylko rozmiar. A przecież nietylko materja, ale i cała podstata tworzywna ze siebie jest niepodzielna, rzecz jasna w sobie i mamy na to świadectwo Filozofa. Czyż korzeń jako korzeń zaliścia i zazielenia drzewo?.....

.— *Mimo tych trudności i sprzeczności owych opinij znalazło się dla nich wiele zwolenników, jak Kard. Mercier: "Suivant le savant cardinal—et son opinion nous paraît la plus plausible, — les deux propriétés de l'individu, sa détermination et sa distinction d'avec*

*I. p. Quaest. XXIX. a. I.

autrui, sont dues à un seul principe.'; D. Nys: "La matière première, destinée à recevoir telle étendue qu'aucune autre portion de matière (mais où trouverons-nous dans la matière indéterminée cette "portion"? — pétition de principe! De soi la matière est en puissance à l'egard de toutes les formes substantielles et accidentelles!—nasza uwaga) n'exige et ne peut exiger, tel est le principe d'individuation, que saint Thomas a exprimé dans la formule laconique* materia signata *(nous ne le croyons pas.....)**; Remer: "Et haec sententia est Caietani in l. p. q. XXIX. a. I: quam et nos admittimus"***; Kard. Billot zdaje się nakłaniać również do tej opinji: "Et hoc principium S. Thomas dicit esse, non naturam ipsam, sed partem potentialem et determinabilem naturae, id est materiam, prout ex ea fluit quantitas****; Hugon-Żychliński: "I tak nabiera ten nader trudny problem nieco prostszej formy i znajduje racjonalne rozwiązanie: materja ujednostkowia się przez to, że* odnosi się do pewnej ilości *— całe wreszcie złożone jestestwo otrzymuje swe ujednostkowienie od formy, ujednostkowionej w sposób wyłożony (to ostatnie twierdzenie już i dziwne)" (24 tezy tom. str. 71-72); L. Baur: "Wenn wir die materia quantitate signata als metaphisiches Princip der Individuation bezeichnen, so verstehen wir das algemein von der Tauglichkeit und wesenhaften Hinordnung der Materie zur Qualität, nicht von ihres tatsächlichen Grösse". (Metaph. 2 Aufl. str.* 89).

278.— Wogóle autorzy podręczników w naszych czasach wybierają jedną z powyższych opinij, tak np. N. Russo idzie za Suarezem: "Nobis videtur sententia eorum, qui asserunt principium individuationis esse ipsammet realitatem, qua quodque ens constituitur."* L. Jouin, prof. Uniwers. Fordham, N. Y., postępuje za Kajetanem: "Individuationis principium.... est materia signata quantitate, seu quae ordinem ad quantitatis dimensiones dicit."** a drudzy, jak Schiffini, Rickaby, Farges, Sachs, Hickey, i inni, albo zadowalniają się przedstawieniem zdania Szkota, albo Suareza i św. Tomasza, jak Lehmen, C. Gutberlet i na tem koniec.

*Nie można też wiele wyciągnąć z tych słów, co pisze Valensin: "Et puisque c'est par la matière que les idées sont dans l'espace, c'est donc à raison de leur rapport à la matière que les Idées ou essence pouvent être multipliées, c'est-à-dire répétées."****

Przeciw powyższym opinjom stawiamy nasze:

TWIERDZENIE XX. — Pierwszorzędnym pierwiastkiem osobniczym jest tworzywo; drugorzędnym zaś — rozmiar.

279.— **Przeznanie:** — Tezę naszą opieramy na genjalnej nauce Akwinata i Stagiryty.**** Wedle określenia Mistrza, jednotnik jest "indivisum in se et divisum a quolibet alio". Przez ten człon "indivisum in se" podkreśla się jedność jednotnika na wewnątrz; jestto cecha każdego bytu, tak bowiem jest każda rzecz bytem jak jest swoją jednością. Przez człon "divisum a quolibet alio" rozumiemy nieudzielność danej rzeczy—innej, jej oddzielność od niej. Nie mamy tu na myśli oddzielności ostatecznej, nieudzielności osobnikowej, o której była mowa w poprzedniem twierdzeniu, a wedle której możemy powiedzieć, iż dana rzecz jest swoim osobnikiem, swoją o-

---

* *Métaph. Gén. ed.* 1923, *str.* 86.

***Cosmol. t. II.* 3° *éd.* 1918, *str.* 173.

***Metaph. Gen. q. III par. 4a.

****De Verbo Incarn. ed. V. 1912. str. 59.

*Metaph. Gen. 2. ed. str. 149.

**Comp. Phil, Metaph. ed. 7 str. 118.

****A travers la Métaph. l.* 3°; *Note sur le multiplication des formes par la matière.*

****Których jeszcze najlepiej zrozumieli S. Ferrariensis, C. G. l. I. c. 27; Soncinas, VII Metaph. q. 34; Kapreol, II Sent. D. III. q. I. a. I. concl. II.

sobą (czego np. nie można twierdzić o naturze ludzkiej w Chrystusie), ale oddzielenie natury liczebne, które nam pozwala naliczyć wiele przedstawicieli danej natury. Wogóle posługujemy się zaimkami wskazującymi na oznaczenie takiej oddzielności jednotnikowej, np. **ten** człowiek, **tamten** człowiek (taką oddzielonością odznaczała się nawet natura ludzka w Chrystusie). Żeby dojść do tej jednotnikowości dana natura musi być najpierw nieudzielną. Z powodu braku tej nieudzielności, **człowiek** (gatunek) nie jest jednotnikiem. Co więc **człowieka** znieudzielni? — To, co ze swej rzeczni ostatecznego (poza którym nic w tym rzędzie) **podmiotu,** wszystkiemu podmiotniczy, niczemu się nie przypisuje, o niczem się nie orzeka. Takiem jest pierwsze tworzywo, co w sobie ogołocone ze wszelkiego sprawnika, ze wszelkiej doskonałości, niczego niczemu nie daje, ale **tylko przyjmuje,** tj. podmiotniczy. Widoczna, iż materja, tak brana, jest niepojętliwa (to zn. nie może tworzyć orzeczenia, ale tylko podmiot). Toteż, rzecz jasna, iż tak brana materja, cokolwiek pochłonie w swe samolubne kleszcze, ujmie — znieudzieli. Tak, jak tworzywo nie udziela się niczemu, tak też cokolwiek wejdzie w brzuch tego molocha, w nim skrzepnie, stwardnieje i nie będzie w stanie rozlać się na co innego, udzielić się innemu. A ten stan właśnie jest jednotnikowi na pierwszem miejscu potrzebny, gdyż nie człowiek (udzielający się wielom), ale **ten** człowiek jest jednotnikiem. Stąd tworzywo, które tak naturę zamraża, jest pierwszorzędnym pierwiastkiem ujednostkowienia.*

280.— Lecz jednotnik nietylko ma być w swej istocie ścięty, ale, jeśli jest, lub możliwy jest (drugi księżyc np. tylko możliwy) spółuczestnik tejże przyrody, jednotnik ma być od niego odcięty. Jednotnik ścięty a nieodcięty wskazuje na brak wspólnika w tejże naturze. Taki więc jednotnik jest jednotnikiem z tego, że posiada on sam swoją naturę, czyli swój kształt nierozdzielony i nierozdzielny na dwóch posiadaczy, co jest niemożliwe, chyba, że posiadacz utożsami się z posiadłością, czyli z naturą swoją lub kształtem; wtedy tylko, jak nic nie może oddzielić się od siebie, tak też ten osobnik nie będzie w stanie udzielić swej natury **innemu,** to zn. wyruguje wspólnika od niej. Będzie więc ścięty i odcięty **przez się.** Inaczej zawsze jakiś wspólnik (jakby jakiś nieznośny agient), przynajmniej możliwy (jak w przykładzie księżyca), będzie mu dokuczał i wpraszał się do spółki. Lecz utożsamienie posiadacza z posiadłością wypycha dwoistość składników danej istoty ,mianowicie, materji i kształtu. Materja bowiem ogranicza; ograniczając—mnoży. Taki więc jednotnik będzie miał tylko kształt, a więc będzie nim (materja—czysta możność, nie może być mianą, ani być), a więc będzie swoim podmiotem (materja wyrzucona tego mu dostarczyć nie może) i swojem orzeczeniem (jest kształtem). To znaczy jeszcze, że taki jednotnik z tego samego źródła czerpie swą jedność jednotnikową, skąd czerpie swą jedność przyrodną. W takiej przeto jednostce **drugość** równa się **inności** — wszelka próba mnożenia jednotniko-

*Materja, już nie w sobie tylko brana, jako podmiot ostateczny, ale w zespole kształtu jako składnik całej materjalnej istoty, jest pierwiastkiem rodzaju.

wego, mnoży gatunkowo czyli gatunki.* Stąd jednotnik takiej natury, który jest swoją naturą, nie ma jedności poczetowej (praedicamentalis), ale wyniosłą (transcendalis), która wlecze się i pokrywa byt, jako taki. Oto jak się przedstawia sprawa jednotnika ściętego a nieodciętego lub odciętego przez się.**

---

*Dlatego niema **dwóch** (poczetowo, liczebnie) aniołów i nie może być (z wyjątkiem gdyby Ojciec **uanielił** się i Syn; lecz zważ pilnie, że w Nich uanielonych mielibyśmy dwóch aniołów, ale nie dwa anioły.).

**Descoqs myśli, że Akwinat nie nauczał tak bezwzględnej niemożliwości i z radością rzuca swoim przeciwnikom te ostre słowa Akwinata "valde autem ruditer argumentantur" *(zob. "Essai Crit. sur l'Hylémorphisme, 2e Partie, chap. IV. éd. 1924, str. 209 i n.)* Oto ustęp św. Tomasza, działo oblężnicze Descoqs'a: "Valde autem ruditer argumentantur (Averoiści jak Siger z Brabancji, przeciwko któremu to dziełko pisane) ad ostendendum quod Deus facere non posset quod sint multi intellectus ejusdem speciei, oredentes hoc includere contradictionem. Dato enim quod non esset natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret quod intellectum multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicuius, quod tamen habet illud ex alia causa: sicut grave habet ex sua natura quod non sit sursum; tamen grave esse sursum non includit contradictionem; sed grave esse sursum secundum suam naturam, contradictionem includeret. SIC (umyślnie podkreślamy to słówko) ergo intellectus, si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa;; nec esset implicatio contradictionis. Quod non tamen dicimus propter propositum; sed magis ne haec argumentantdi forma ad alia extrendatur: sic enim possent concludere quod Deus non potest facere quod mortui resurgant, et quod coeci ad visum reparentur". (Op. de Unitate intellectus, w wyd. Mandonneta t. I. str. 63-64). Zaraz Descoqs w bębny uderza i grzmi z tego działa:

"Mais alors suit nécessairement que saint Thomas envisage la possibilité d'un principe multiplicateur des formes qui soit autre que la matière. De ce principe il ne dit ni explicitement ni implicitement quel il est, mais il affirme nettement sa possibilité: "posset sortiri multiplicationem ex supernaturali causa", (tamże, str. 213). Ale co najśmieszniejsze — to jego ostateczna konkluzja, kiedy już niby to odpowiedział Geny'emu i Balthasar'owi: "La seule chose essentielle à retenir, c'est que, pour saint Thomas lui-même, la multiplication des formes séparées spirituelles dans leur espèce n'est pas métaphysiquement impossible à la puissance divine. Il serait singulièrement imprudent de vauloir rattacher à cette théorie simplement probable, et dont la portée est à coup sûr restreinte, la théorie fondamentale de la matière et de la forme: c'est tout ce que nous voulions prouver", (tamże, str. 225). Że to "tout ce que nous voulions prouver" czyli myśl przewodnia w całej argumentacji Descoqs'a —to czuć tam "à plein nez" i ta właśnie troska, to uprzedzenie ośmieszyło jego interpretację tekstu "valde autem ruditer". Nie będziemy subsumować lub prostować poszczególnych zboczeń logicznych naszego autora — czas jest drogi. Króciutko tylko wyłożymy myśl Akwinata w przytoczonym ustępie.

Siger z Brabancji i wogóle Averoiści wnioskowali z natury duszy umysłowej, duchowej, oddzielonej (separata) czyli niezależnej w istnieniu od materji jeden liczebnie umysł we wszystkich osobnikach ludzkich. Tomasz odpowiada: "valde ruditer argumentantur", gdyż chociaz "natura intellectus" jest "separata" czyli oddzielona od materji (wewnątrz) i z tego powodu oczywiście "immultiplicabilis", "quia non haberet naturalem causam multiplicationis" wszakże "supernaturaliter" (supra naturam intellectus) przez zewnętrzną sobie przyczynę ("ex alia causa"), może być pomnożona. Żeby ciężar się wznosił — to jest niedorzecznością, ale nie jest niedorzecznością dla ciężaru być wyniesionym. Tak samo umysł (podstata), "dawszy, żeby był jeden wszystkich naturalnie, bo bez przyczyny przyrodzonej mnożenia" ("si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis"), mógłby jednakże dostać pomnożenie z przyczyny nadprzyrodzonej, bez żadnej sprzeczności. I to rzecz jasna. Przecież wszelki duch, jako taki ("natura intellectus") nie zawiera żadnego koniecznego stosunku do ciała, a stąd niepodziela możności cielesnej. Gdyby więc, będąc w tym stanie, był jeden wszystkich, czy mógł prawidłowo Siger z Brabancji i inni Averoiści wyciągać swój wniosek: więc umysł jest jeden we wszystkich (ludziach)? Za szybko, wedle Tomasza — "valde ruditer argumentatur", gdyż możemy rozróżnić: jest jeden we wszystkich ludziach, biorąc pod uwagę jeno umysłu naturę — bardzo dobrze; jest jeden iście — proszę o dowód; mogła przecież nadprzyrodzona przyczyna (od której i duch zależy), związać go z ciałem w kształcie podstatowym i w ten sposób z ciałem pomnożyć. Olej ścieli się na powierzchni wody — więc ten olej rzucony w morze pokrył powierzchnię? Bynajmniej! Poszedł na dno morza (bo w beczce ołowianej szczelnie zamknięty). Słusznie zatym zauważył Akwinat, że taka forma argumentacyjna jest niebezpieczna, gdyż tak moglibyśmy udowodnić, że Bóg nie może "uczynić, żeby umarli powstali i żeby ślepi do widzenia powrócili", tak np. argumentując: ślepy widzieć nie może; co jest niemożliwe Bóg uczynić nie może. Więc Bóg uczynić nie może, żeby ślepy widział. Odpowiadam — głupstwo. Bóg uczynić nie może, żeby ślepy przewidział w znaczeniu złożonem" (in sensu composito) ślepoty—przyjmuję; ;w znaczeniu rozłożonem (in sensu diviso) — przeczę. Tak samo z duchem: Bóg nie może pomnożyć ducha szczerego "w znaczeniu złożonem" jego szczerości — przyjmuję; w "znaczeniu rozłożonem", dając go ciału jako kształt podstatowy, — przeczę.

Wprawdzie gienjalny Kapreol, Syl. Ferrariensis, Sylvius, Durandus, Bannez, a zwłaszcza Kard. Gotti, przypuszczają w św. Tomaszu myśl innego rodzaju mnożenia nadprzyrodzonego du-

— Jednotnik dopuszczający spólnika do swej natury koniecznie ma być ścięty w naturze i odcięty od swego spólnika. Lecz odcięcia lub oddzielenia nie może mu dostarczyć, ani kształt, ani tworzywo, ani całość, wedle Arystotelesa, sama przez się niepodzielna. Wistocie, podziel podstatę jako taką nawet złożoną, już jej nie masz. Trzeba więc niezbędnie uciekać się do takiego pierwiastka, któryby, z własnej natury swej podzielny, mógł podstacie ze siebie niepodzielnej, użyczyć podzielności przez samo udzielenie się jej (a więc, jako kształt drugorzędny, przypadłościowy). Nie znamy takiego pierwiastka, jeno rozmiar. Ale rozmiar jest akurat takim pierwiastkiem. W samej rzeczy, istotą jego jest położyć część poza częścią—rozmierzyć. Roz-łożenie (situs) jest właśnie jego różnicą istotną. Pytać dalej, co właściwie sprawia, że rozmiar zajmuje to położenie, a nie tamto, jest właściwością niesfornego umysłu, nieumiejącego rozróżnić, co jest przez się pewne, a co wątpliwe; tak jakby ktoś pytał dlaczego światło świeci.

Rozmiar zatym, biegiem naturalnym wypływający z podstaty materjalnej, czyni ją podzielną. Mamy zatym już wszystko w podstacie materjalnej, oznaczonej rozmiarem, co potrzebne dla jednotnika "istoty niepodzielonej w sobie, oddzielonej od wszelkiego innego". Materja daje mu nieudzieloność, rozmiar oddziela go od drugiego. Po tem rozbiorze, dość łatwy będzie:

---

chów, niewiadomo jakie. Naszem uniżonem zdaniem — to niepodobieństwo. Ustęp św. Tomasza wyżej przytoczony tego nie wymaga. Metafizyka obejmuje byt cały; pozwalać ograniczyć zasadę sprzeczności przez niejakie niewiadome, jest rzeczą niebezpieczną. Czyż nie mamy przykładu w samym Descoqs'ie, który, wsparty ich powagą, podał w wątpliwość tak granitową zasadę jak mnożność kształtu tylko przez możność i poszedł szukać szczęścia w teorji suarezjańskiej (szczęść mu Boże!). Oczywiście niesłusznie, gdyż i wspomnieni myśliciele, przypuszczamy, jeżeli domyślają się jakiegoś innego sposobu multyplikacji dopuszczonego w myśli Akwinata, zawsze jednakże w znaczeniu rozłożonem szczerości. Inaczej — to już zadawać gwałt powyższemu ustępowi. Wistocie, wyrazy jak "impossibile", "nec imaginari potest" itd. we wielu miejscach np. w C. G. l. II. c. 93. i w innych stosowane do mnożenia kształtu bez innego pierwiastka (możnościowego lub materjalnego) są zastanowcze, żeby można przypuścić inne tłumaczenie owego ustępu, a zwłaszcza posunąć się do takiego nonsensu i śmieszności jak to zdanie: *"Ou saint Thomas., vers la fin de sa carrière, est revenu sur ses positions antérieures pour les corriger (to zn. miałby zmienić całą swą metafizykę!... co za nonsens?!) dans un sens beaucoup plus large, ou que ces mêmes positions antérieures (et sans doute aussi plusieurs autres [bien entendu! — my podkreślamy]) ne doivent pas être entendues avec l'intransigeance et la rigueur que leur attribue certaine école (ba! najlepiej rozumie św. Tomasza Descoqs i jego szkoła...). La quelle de ces deux hypothèses est la plus fondée, nous n'avons pas à le chercher ici (szkoda! z pewnością usłyszelibyśmy jeszcze jedno dziwo, że np. św. Tomasz uczył mnożenia formy przez siebie samą...).*

Stanowczo za wiele powagi ma nasz autor w oczach X. Dr. Waisa (zob. Ontol. str. 87). Mniejsza z tem. Lecz nie możemy puścić płazem niektórych zdań X. Dr. Waisa: "Nie przywiązujemy wielkiej wagi", powiada na str. 86, do niniejszej kwestji. "Poco wtedy pisać "Ontologję"? "Powtóre stwierdzamy, że różnica między Tomaszem a Suarezem jest tutaj raczej pozorna, niż rzeczywista". Naszem zdaniem niebo od ziemi jest dość odległe. — "Po trzecie, uważając teorję św. Tomasza za prawdopodobną (co za szczęście dla Akwinata!), sądzimy, że nikt dotąd nie potrafił jej udowodnić w sposób apodyktyczny". No to już i nikt nie potrafi tego uczynić... — "W szczególności trudno, naszem zdaniem... zrozumieć, w jaki sposób rozciągłość, która, jako przypadłość przypuszcza istnienie, a tem samem także indywidualność substancji, może być choćby drugorzędną przyczyną jej jednostkowości". Consolamini! consolamini! niżej nastąpi tłumaczenie. — "Nie możemy pojąć, żeby istnienie wielu duchów tego samego gatunku było absolutnie niemożliwe, czyli, żeby każdy duch w swoim gatunku musiał być jedyny". Ależ nie...nie musi! W Bazylikach rzymskich X. Dr. Wais może znaleźć więcej dla swej pociechy, pucołowatych, hojnie upośladkowanych, materji wcale nie żałowano — nie mogą narzekać... — "Czy naprawdę Bóg nie potrafiłby stworzyć duchów, któreby się różniły nie istotą, ale samem tylko istnieniem?" Głyby X. Dr. Wais wytłumaczył Bogu, co to znaczy, to może "potrafiłby"; bo tak, jak leży, to zdanie — to przedziwne misterium... — "Nie koniec na tem" — niech już będzie koniec na tem. — Dziwujemy się, że pewna recenzja chwali tak kolosalne błędy. Coś podobnego należy tępić, jako zakałę umysłu ludzkiego, bez względu na przyjaźń, ród, stanowisko, itd.

282.— **Dowód.** — Pierwiastek osobniczy ma spełnić podwójne zadanie, mia nowicie, uczynić przyrodę nieudzielną i oddzielić jej jednostkę od innyc jednostek. Zadanie to nie może być spełnione przez tworzywo tylko, lu rozmiar tylko, lecz przez spólny wpływ obu — materji pierwszorzędni rozmiaru zaś drugorzędnie. Więc pierwiastkiem jednostkowości jest i ma terja i rozciągłość — pierwszorzędnym pierwsza, drugorzędnym druga.

Większa rozumie się sama przez się, skoro rozumiesz, czem jest jed notnik, zwłaszcza po wyżej podanym rozbiorze.

Mniejsza. — Tworzywo, jako takie (to istniejące! — podkreślamy t dla niektórych autorów.....), z własnej natury, jest niepodzielne, gdyż n ma części, na które mogłoby się rozkładać. Jego zadaniem jest przyjmo wać, podmiotniczyć, ograniczać, więzić kształt — więc synteza—przeciw na zupełnie funkcja rozdzielaniu.. Materja przeto nie może użyczyć osc bnostce tego, czego sama nie ma — rozdziału. Zato może dać to, co m —nieudzielność. Znieudzieli więc osobnostkę przez samo wejście swe skład z kształtem.

283.— Rozciągłość z natury swej jest przypadłością, drugim kształtem, a więc z natury swej szuka podmiotu, **udziela się podmiotom.** Postąpiłaby zatyr wbrew naturze swej, gdyby udzieliła osobnostce nieudzielności. Przeciw nie, idąc za własną naturą, ma udzielić podstacie materjalnej udzielność wielu osobnikom. Lecz wiele osobników przed nią nie ma. Więc je sam wytworzyć musi. Musi więc pokrajać podstatę materjalną w tak cudny (! sposób, żeby w częściach pokrajanych nie ulotniła się istota pokrajan (dziwnyby to był cud pomnożenia chlebów, gdyby, w miarę krajania po wstawały węże, np. lub nic—byłbyś tem syty?). Może to uczynić rozcią głość — udzielić udzielności podstacie materjalnej, pokrajawszy ją na czę ści podmiotowe? Jest właśnie od tego. Jedyny poczet, jak wiemy i twier dzi Stagiryta z Tomaszem, podzielny z własnej swej natury, poczet mno żący dzieląco i dzielący mnożąco to rozciągłość. Czego więc dalej szukać Masz w materji rozciągłej wszystko, co potrzebne jodnotnikowi: mas "indivisum in se" — podstata w osobniku jest niepodzielona, jedna; mas "divisum a quolibet alio" — mój rozmiar oddzielił mnie od ciebie, jeśli si nie mylę.....

Ale, powiadają, to za wiele. Jednotnik jest w porządku podstatowym nie może, jako taki, być ustanowiony przez jakąś przypadłość choćby dru gorzędnie.

284.— Pytamy, jaka podstawa tego twierdzenia? Wszystko, co osobnikow przypada, ma być podstatą? Skądto? Czyż dlatego, że osobnik, nie będąc niczem, musi istnieć, jest swojem istnieniem? Dlatego, że musi być, albo białym, albo czarnym, albo żółtym, albo czerwonym — jest białością czerwonością itd.? Dlatego, że zawsze jest albo synem, albo ojcem — jes synostwem lub ojcostwem? Przecież, że nie! Dlaczego więcej wymagać o rozciągłości? Chcieć stawiać jej rzeczniowy skutek—oddzielenie w porząd ku podstatowym? — Powiesz: bo osobnik, jako osobnik (odosobniony jest podstatą. — Białe, jako białe, jest również podstatą, odpowiadamy

Naszem zdaniem, w osobniku jest więcej, aniżeli podstata; mamy tam podstatę, jej istnienie, rozmiar, jakość, stosunek, gdzie, kiedy, dzielność i bierność, układ i mienie. Z tego zbioru w osobniku podstata tylko ma być podstatą, w porządku podstatowym; reszta — w podstacie.

Gdyby oddzielenie było składnikiem istotnym podstaty, wtedy oczywiście rozmiar przystąpiłby do niej zapóźno, bo już zjednostkowanej zupełnie tak, jak gdyby białość była składnikiem istotnym tego człowieka, białość — przypadłość następna przyszłaby do swej roboty zapóźno. Lecz tak nie jest. Rozmiar jest czemś istotnem **osobnikowi tylko,** czyli **podstacie rozmierzonej,** tak jak czemś istotnem jest białość nie temu człowiekowi, ale temu **człowiekowi białemu.**

5.— Jestto tak oczywistą prawdą, że nie osobnik, jako osobnik (Jan, Piotr, itd.) wchodzi w poczet podstaty, ale jako podstata. Gatunek jest prawdziwie osobnikiem, wchodzącym *sam przez się* czyli *rzeczniowo* w poczet podstatowy — "individuum formale", ale nie osobnik materjalny, np. Jan, Piotr, Paweł. Gdyby inaczej było, musiałbyś czekać do końca świata na wykończenie poczetu podstaty, gdyż spodziewamy się jeszcze nowych ludzi na ziemi. A cobyś zrobił z księżycem lub słońcem lub z innymi unikatami? Niemożliwość dla nich poczetu aktualnego, ich bowiem pomnożenie tylko możliwe. Czyż już nie powiedział Boecjusz, iż "gatunek jest całe istnienie jednotników i ich istotne podobieństwo" — "species est totum esse individuorum, et eorum essentialis similitudo"? Co istnieje przez "esse individui"? — Individuum. Więc, jeżeli gatunek jest "totum esse individuorum" — *omnia individua* — oto gatunek. Całością lub wszystkością gromadną? — To śmieszne! — jednością, podobieństwem ich natury "eorum essentialis similitudo". Widzisz więc jak zupełnie przypadkowo jednotnik, jako jednotnik ma się do swego poczetu, mianowicie (dajemy przykład) czy Piotr istnieje czy nieistnieje odrębny od Jana, wystarczy nam Jan i już mamy poczet ludzki: homo, animal, sentiens, vivens i dalej wzwyż. Przecież nie możesz utworzyć poczetu podstaty bez podstaty, gdyby więc oddzielenie było czemś istotnem podstacie, dopóki nie miałbyś Jana *i* Piotra (oddzielenie tu i teraz), nie utworzyłbyś poczetu ludzkiego tu i teraz z Janem tylko. Rzecz więc jasna jak na dłoni, że pierwiastek oddzielający w osobniku nie wymaga podstatowości. Owszem, nie może być elementem z porządku podstatowego, jest bowiem potrzebny jednotnikowi dla skutku drugorzędnego — oddzielenia swego, nie dla ustanowienia swego w sobie. Gdyby taki pierwiastek — podzielny i dzielący z natury swej, należał do porządku podstatowego, to zn. stanowił wnętrznie podstatę, to podstata, dzięki owemu pierwiastkowi swemu, byłaby z natury swej podzielna. A otóż, wedle świadectwa Filozofa, po usunięciu rozmiaru pozostaje i zostaje niepodzielną. Zdrowy rozum pisze się chętnie na to świadectwo.

5.— Wistocie, usuń z podstaty materjalnej przypadłość — rozmiar, co w niej pozostanie? — Złożone z materji, kształtu i istnienia. Jeden z tych składników przynajmniej ma uczynić podstatę materjalną "formaliter" podzielną. Więc dzielmy. Którędykolwiek poprawadzisz ostrze brzytwy twego umysłu, ginie podstata. Rznij między podstatą a istnieniem, nie pozostanie nic. Wepchnij ostrze między tworzywo a kształt, albo wszystko szczeźnie, albo będziesz miał anioła szczerego, niepodzielnego, przez siebie ujednostkowanego. Gdzie więc dwa jednotniki jednego i tego samego gatunku? Macasz więc palcami konieczność szukania pierwiastka dzielącego osobnostkę poza obrębem podstaty — w przypadłości, to zn., że nietylko pierwiastek **podstatowy dzielący** nie nadaje się na wytwór jednostki, ale mu szkodzi. I ot z takiej niemożliwości myśliciele zrobili zasadę: "składniki osobnika podstatowego mają być podstatowe" — "jednostkę z porządku

podstatowego nie może stanowić innorodzajowy poczet". — To zabobon fetysz! Powtarzamy, nie wszystko, co się w podstatowym jednotniku znajduje ma być podstatą. Lecz to wszystko uwydatni się jeszcze więcej pod inną formą w zarzutach.

287.— Nim jednak przystąpimy do nich, uważamy za stosowne przytoczyć w tak ważnej sprawie (mówimy ważnej — w przeciwieństwie do wielu autorów) najważniejsze świadectwa Mistrza. W dziełku "de Principio Individuationis"* tak pisze: "*Ex his facile est videre quo modo materia est principium individuationis: hoc enim intendimus ostendere. Sciendum est ergo quod individuum apud nos in duobus consistit. Est enim individuum in sensibilibus ipsum ultimum in genere substantiae, quod de nullo alio praedicatur; immo ipsum est prima substantia, secundum Philosophum in Praed., et primum fundamentum omnium aliorum. Natura enim formae materialis, cum ipsa non possit esse hoc aliquid completum in specie, cujus solum esse est incommunicabile, est communicabilis quantum est de ratione sua; sed est incommunicabilis solum ratione suppositi, quod est aliquid completum in specie quod cuilibet formae non convenit, ut dictum est. Ideo quantum est de ratione sua, communicabilis est, ut dictum est. Communicatio autem sua est ut dictum est, per hoc quod recipitur in aliis. Ideo quantum est de natura sua, communicabilis est, et in multis recipi potest, et recipitur secundum unam rationem, cum una sit ratio speciei in omnibus suis individuis. Sed quia ipsa esse non habet, ut dictum est, quia esse est solius suppositi, ut patet per Philosophum. 7 Metaph., et suppositum incommunicabile est, ut dictum est; ideo ipsa forma materialis diversificatur secundum multa esse incommunicabilia, manens una secundum rationem multis communicatam; sua autem receptio est in materia, quia ipsa materialis est. Ex quo patet quod de natura sua sibi relinquitur unitas rationis in communicatione sua, et quod redditur incommunicabilis per receptionem suam in materia. Ex quo enim recipitur in materia, efficitur individuum quod est incommunicabile, et primum fundamentum in genere substantiae, ut completum aliorum de se praedicabilium subjectum. In via autem generationis semper incompletum est prius completo, licet in via perfectionis sit totum e contrario. Illud ergo quod est primum subjectum omnium in via generationis, et incompletum quod de nullo illius generis praedicatur, materia scilicet, necessario erit primum principium esse incommunicabilis, quod est proprium individui. Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio scilicet ejus ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est esse sibi hic et nunc et haec determinatio debetur sibi ratione quantitatis determinatae. Et ideo materia sub quantitate determinata est principium individuationis: materia enim sola est principium individuationis, quoad illud in quo salvatur ratio primi in genere substantiae, quod tamen impossibile est reperiri sine corpore et quantitate. Et ideo quantitas determinata dicitur principium individuationis, non quod aliquo modo causet subjectum suum, quod est prima substantia, sed concomitatur eam inseparabiliter, et determinat eam ad hic et nunc. Illud ergo quod cadit sub ratione particulari, est hoc aliquid per naturam materiae; quod autem cadat sub sensu exteriori, est per quantitatem. Sed huic objici potest quod materia de sui natura communis est, sicut et forma cum possit una sub pluribus formis esse. Unde haec communitas sua potest impedire ipsam, ne sit principium primum individuationis. Sed sciendum est quod impossibile est formam uniri materiae quin sit particularis, et* quod eam sequatur quantitas *determinata, per quem modum non est ultra communicabilis materia alteri formae, quia haec quantitas cum alia forma reperiri non potest cum eadem determinatione. Et ideo materia non est communicabilis secundum eamdem determinationem, sicut forma est, ut dictum est. Ratio enim materiae sub forma aliqua est alia a ratione sua sub alia forma,* quia certificatur ratio sua per determinationem quantitatis, *quae* in diversa proportione et dimensione requiritur ad diversas formas. *Essentia enim materiae non diversificatur sub diversis formis sicut ratio sua: ratio enim materiae non est una et communis sicut sua essentia est: ratio enim formae in diversis materiis est una, licet secundum esse sit di-*

* Mandonnet odrzuca autentyczność tego dziełka.

versa. Et ideo communitas secundum essentiam tantum quae est ipsius materiae, et non secundum eamdem rationem, non impedit materiam esse primum principium individuationis. Sed advertendum est quod accidentia non individuantur per materiam primam, sed per subjectum proprium, quod est ens actu, individuantur, sicut et formae substantiales per materiam primam, quae est earum subjectum. Et haec de principio individuationis ad praesens sufficiunt".

88.— W trzeciej części Sumy q. 77. a. II. jaśniej: "*Quantitas autem dimensiva est* quoddam *individuationis principium. Est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse, quod quidem contingit dupliciter: uno modo quia non est natum esse in aliquo, et hoc modo formae immateriales separatae per se subsistentes sunt etiam per seipsas individuae; alio modo ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut haec albedo, quae est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum, materia est individuationis principium omnibus formis inhaerentibus, quia cum hujusmodi formae, quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in subjecto,* ex quo aliqua earum recipitur in materia, quae non est in alio, ideo nec forma ipsa sic existens potest in alio esse. *Quantum autem ad secundum,* dicendum est quod individuationis principium est quantitas dimensiva. *Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiae ratione quantitatis, ut dicitur* (Physic. lib. I,text. 15 et 16). *Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium in hujusmodi formis,* inquantum *scilicet* diversae formae numero sunt in diversis partibus materiae; *unde et* ipsa quantitas dimensiva secundum se habet quamdam individuationem, *ita quod possumus imaginari plures lineas ejusdem speciei, differentes positione,* quae cadit in ratione hujus quantitatis; *convenit enim dimensioni quod sit quantitas positionem habens, et ideo potius quantitas dimensiva potest esse subjectum aliorum accidentium, quam e converso".*

89.— Dalej, IV Sent. D. XII. q. I. a. I. ad 3: "*De ratione individui* duo sunt *scilicet quod* sit ens actu *vel in se vel in alio;* et *quod sit* divisum ab aliis *quae sunt vel possunt esse* in eadem specie, *in se indivisum existens; et ideo* primum *individuationis principium est materia, qua acquiritur esse in actu cuilibet tali formae sive substantiali sive accidentali, et* secundarium *principium individuationis est dimensio, quia ex ipsa habet materia quod dividatur; unde* in carentibus dimensione impossibile est aliquam esse distinctionem nisi per formam, quae facit diversitatem speciei; *et propter hoc in Angelis sunt tot species quot individua; quia cum sint formae sive quidditates subsistentes ex seipsis, habent esse in actu et distinctionem; et ideo non indigent ad sui individuationem neque materia neque dimensione.* Si ergo quantitas sine materia haberet esse actu, per se haberet individuationem, quia per se haberet divisionem illam secundum quam dividitur materia; et sic una pars differret ab alia non specie, sed numero, secundum ordinem qui attenditur in situ partium; *et similiter una linea ab alia differret numero, dummodo acciperetur in diverso situ. Quia ergo in hoc sacramento ponimus dimensiones per se subsistere, constat quod ex seipsis individuantur, et per ea alia accidentia quae in eis fundantur".**

---

* Jeszcze, I. p. q. III. a. III.: "In rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se tantum illa quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, scilicet, illud quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei. Non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa; aut albedo, vel nigredo, vel aliqua hujusmodi. Unde hae carnes et haec ossa et accidentia designantia hanc materiam non includuntur in humanitate; et tamen in eo quod est homo includuntur. Unde id quod est homo, **habet in se aliquid quod non habet humanitas**; et propter hoc **non est totaliter idem homo et humanitas.** Sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter respectu materiae individuantis. In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est, per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura".

W "de Veritate q. II. a. VI. ad 1: "Duplex est materia a qua fit abstractio; scilicet materia intelligibilis et sensibilis, ut patet in 7 Metaph. (com. 39); et dico intelligibilem, ut quae consideratur in natura continui: sensibilem autem sicut materia naturalis. Utraque autem dupliciter accipitur scilicet ut signata, et ut non signata: et dicitur signata secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum harum scilicet vel illarum: non signata autem quae sine determina-

290.— Co zaś mówi w I. p. q. 29. a. I: "Licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo inveniuntur in genere substantiae; substantia enim *individuatur per seipsam*" nie sprzeciwia się jego ogólnej nauce. Chciał tu tylko porównać podstatę z przypadłościami i wywyższyć pierwszą. Pisze bowiem zaraz w następnym artykule: "Hypostasis et persona *addunt*, super rationem essentiae, *principia individuantia*: *nec sunt idem cum essentia, in* compositis ex materia et forma". (ad 3).

Większą jednak trudność sprawia inny ustęp Mistrza, mianowicie, jego odpowiedź na piąty zarzut w kom. in Boetium de Trinitate, c. II: "Ad quintum dicendum quod ratio illa procedit de accidentibus completis, quae sequuntur esse formae in materia: non autem de *dimensionibus intermitnatis, quae praeintelliguntur ante ipsam formam in materia.* Sine his enim non potest intelligi individuum, sicut sine forma".

W innych miejscach również mówi "quantitas interminata", któraby miała być pierwiastkiem osobniczym. Nie w tym punkcie największa trudność. To się jeszcze da zrozumieć. Oto jak tłumaczy Kapreol: "In Tractatu de Principio individuationis", dicit *quantitatem terminatam*, esse principium individuationis; sed in scripto "super Boetium, de Trinitate, dicit oppositum, scilicet quod *quantitas interminata*, est hujusmodi principium, et non quantitas determinata. — Sed illa duo bene intellecta, non contradicunt. Quia quantitas interminata, est principium individuationis, quantum ad hoc quod est reddere materiam divisibilem in partes diversas, et receptibilem (receptivam?) diversarum formarum unius speciei; ut sit principium plurificationis individuorum sub eadem specie, potius quam constitutionis individui in esse incommunicabili et in esse individui. Sed quantitas terminata, ad quam sequitur secundum esse unitas, quae est principium quantitatis discretae, est principium individuationis, quantum ad hoc quod reddit materiam incommunicabilem pluribus formis, secundum idem esse et secundum eandem unitatem de genere quantitatis: quia unitas materiae sub una forma substantiali, incommunicabilis est multis; quia semper est alia sub

---

tione dimensionum consideratur. Secundum hoc igitur est sciendum, quod materia signata est individuationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere. ab hic et nunc. Intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata: considerat enim hominem et carnem et os, in quorum definitione cadit sensibilis materia non signata: sed a materia sensibili totaliter abstrahit intellectus mathematicus, non autem a materia intelligibili non signata. Unde patet quod abstractio, quae est communis omnium intellectuum, facit formam universalem".

W "de Ente et Essentia, c. IV: "Alio modo consideratur, secundum quod habet esse in hoc vel in illo; et sic de ipsa praedicatur aliquid per accidens ratione ejus in quo est, sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis homini non conveniat in eo quod est homo. Haec autem natura habet duplex esse: unum in singularibus, aliud in anima; et secundum utrumque consequuntur accidentia dictam naturam. Et sic in singularibus habet multiplex esse secundum diversitatem singularium; et tamen ipsi naturae, secundum propriam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debet: falsum enim est dicere quod natura hominis, in quantum hujusmodi, habeat esse in hoc singulari: si enim esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, non esset unquam extra hoc singulare; similiter, si conveniret homini in quantum est homo, non esse in singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere quod homo in quantum est homo, non habet quod sit in hoc singulari vel in illo. Patet ergo quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat praecisio alicujus eorum; et haec natura sic considerata est quae praedicatur de omnibus individuis. Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae: quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturae autem humanae neutrum eorum convenit secundum suam absolutam considerationem: si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque invenitur humanitas inveniretur communitas; et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quidquid est in eo individuatum est".

W "I p. q. XI. a. III: "Manifestum est enim quod illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo multis communicari potest; sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo. per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo. Nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est (quaest. III. art. 3). Secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures does. 2° Vero ex infinitiate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra (quaest. IV. art. 2) quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset. Et sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. .Impossibile est ergo esse plures deos. Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium. 3° Ab unitate mundi. Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa; quia per se unius unum est causa; et multa non sunt causa unius nisi per accidens; inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens; oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum. Et hoc est Deus". I wiele innych miejsc.

alia forma". (II. Sent. D. III. q. I. a. I Secunda Concl.). Lecz co najbardziej utrudnia tłumaczenie — to jest, co Doktor Anielski pisze w spomnianej odpowiedzi "ad quintum": "non autem (procedit ratio) de *dimensionibus interminatis, quae praeintelligantur ante ipsam formam in materia*"

Kapreol radzi odrzucić tę odpowiedź, jako zupełnie błędną: "Ea quae allegata sunt de scripto "super Boetium", teneantur, praeter illa quae ultimo recitata sunt in solutione quinti, scilicet quod aliquae dimensiones praecedunt formam in materia. Hoc enim est *penitus falsum*, ut post videbitur scilicet dist. 18, hujus secundi" (Tamże, "ad argumenta Scoti"). Że przyjęcie jakichkolwiek rozmiarów przez tworzywo przed kształtem podstatowym, które to rozmiary miałyby, spółwieczne materji i niecielesne, spółistnieć z wieloma kształtami podstatowemi, jest fałszem metafizycznym i przeciwnym samym zasadom Doktora Anielskiego, to rzecz więcej niż pewna. Słusznie zatym Kapreol, w miejscu wskazanem (II Sent. D. 18.), wykazawczymi dowodami wyrzuca te "dimensiones interminatae". Sam zresztą Tomasz wysadza je w powietrze w dziełku "de Natura Materiae", c. IV. A jeżeli to dziełko umieścimy z Mandonnetem pomiędzy nieautentycznemi (gdyż wśród kwiatów pięknych prawd znajdujemy tam twierdzenia dość dziwne), w każdym razie, o zdaniu Doktora Anielskiego nie może być wątpliwości, że mianowicie, nie uznaje takich "dimensiones interminatae", jak można zobaczyć w Sumie i innych późniejszych dziełach. Ale czy nigdy, nawet w młodszych latach, nie hołdował Mistrz tej opinji Averoesa?

Co wtedy z tą odpowiedzią "ad quintum"? Możnaby przyjąć tłumaczenia Kapreola, że mianowicie, młodszy Tomasz pozwolił się chwilowo holować przez komentatora. Lecz osobiście czujemy odrazę do podobnego wyjaśnienia. Spróbujemy więc innego, które więcej przemawia nietylko do naszego uczucia szacunku względem Mistrza, ale też do osobistego przekonania; a zresztą "unusquisque abundet in sensu suo".

Najpierw zdajmy sobie dobrze sprawę jak opiewał zarzut, na który Akwinat odpowiada: "*Item, remota causa removetur effectus: sed omne accidens contingit a subiecto removeri vel actu, vel cogitatione. Si igitur accidens esset principium pluralitatis secundum numerum et diversitatem, contingeret eadem esse quandoque unum secundum numerum (mianowicie, po usunięciu "actu" albo "cogitatione" przypadłości), quandoque diversa actu, et cogitatione (mianowicie, po włożeniu w nie przypadłości)*". Teraz zdajmy sobie sprawę, jakiej odpowiedzi taki zarzut wymagał, jakby każdy z nas odpowiedział? — Rozróżniam zapewne mniejszą poprzednika: "omne accidens contingit a subiecto removeri vel actu ,vel cogitatione", nempe, si agitur de accidente "completo", i. e. de eo quod complet materiam per formam substantialem completam, quae forma cum sit id quo materia *est*, non potest compositum ex materia et forma exire in esse, quin sit sensibile et quidem per accidentia sensibilia, quorum (ut figurae, coloris etc.) principium est et materia et forma vel "quae sequuntur esse formae in materia" — concedo minorem i. e. quod tale accidens potest a subiecto removeri (permanente subjecto qua hoc). Si agatur vero de accidentibus incompletis, i. e. de accidentibus quae non complent (potius—non intelliguntur complere) in esse hoc compositum ex materia et forma, sed hoc compositum in ratione *huius* constituunt ut dimensiones interminatae, quae ergo, ut utamur verbis Aquinatis "praeintelliguntur ante ipsam formam in materia" (formam sensibilem scilicet) — subdistinguo: tale "accidens contingit a subiecto removeri vel actu, vel cogitatione" non permanente subiecto seu individuo—concedo.. Permanente subiecto seu individuo—nego; "sine his enim non potest intelligi individuum, sicut nec sine forma"(ergo *et* forma *et* dimensiones interminatae "praeintelliguntur ante ipsam formam in materia"; sicut igitur non est ridiculum formam "praeintelligi ante ipsam formam in materia", eodem modo ridiculum non est praeintelligi accidens ante accidens, dimensiones ante dimensiones, dimensiones nempe interminatas, intelligibiles ante dimensiones terminatas, sensibiles).Możnaby miasto 'nego' w ostatniem rozróżnieniu użyć *interum distinguo*: permanente subiecto seu individuo in ratione incommunicabili tantum — concedo; in ratione incommunicabili et distincto—nego, etenim praeintelligendo (non secundum esse certissime) formam contractam in materia ante ipsas dimensiones interminatas, haberemus adhuc individuum secundum quid, secundum nempe incommunicabilitatem,

sed non simpliciter i. e. et secundum distinctionem. Ale o tem "individuum secundum quic św. Tomasz tu nie wspomina.

293.— A nie wyobrażać sobie, iż te *distinctiones et subdistinctiones* wyssaliśmy z palca, prz pisując Tomaszowi dla jego obrony to, o czem on nigdy nie myślał. Jestto prawdziwa nauk św. Tomasza. Weźmy dajmy na to art. VI. q. 76. 1 p. Sumy, co powiada Tomasz? *"Impo sibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, v inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et hujus ratio est, quia cu materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum sir pliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse* Impossible est ergo intelligere materiam prius esse calidam, *vel quantam* quam esse in actu *Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter, ut jar dictum est. art. 4 huj. quaest. Unde impossible est quod quaecumque dispositiones accider tales praeexistant in materia ante formam substantialem, et per consequens ante animam* Więc i te "dimensiones interminatae" nie mogą pośredniczyć między materją a formą t "praeintelligi ante formam in materia" w znaczeniu tem łatwem niektórych myślicie Dalej: *"diversae formae* elementorum *non possunt esse nisi in diversis partibus materiae,* a *quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus* materia *divisibilis esse no potest. Materia* autem *dimensioni subjecta* non invenitur *nisi in corpore."* (I. p. q. 76 a. IV. Masz znowu "dimensiones" potrzebne, żeby "partes materiae" już przez nie "diversae przyjęły "formas diversas". Z drugiej strony, *"materia non subjicitur dimensionibus ni in corpore,* to zn. *"nisi informata forma substantiali corporeitatis"*; znów więc niby jakie kółko błędne..... Nie, bynajmniej! To samo tłumaczenie, co wyżej; czytaj również pierwsz odpowiedź w tym artykule. W jedynej kwestji "de Anima" art. VII, mniej więcej to sam powiada: "Cum autem de ratione materiae sit quod de se careat omni forma; *non poter intelligi divisio materiae ante receptionem formae,* quae secundum materiae divisionem mu tiplicatur, nisi per dimensiones quantitativas..... quae autem componuntur ex materia di mensioni subjecta, *sunt corpora*". Myśl członu drugiego rozróżnienia pierwszego (po kt rym położyliśmy *subdistinguo),* znajdziesz w IV. D. XII. q. I. a. I. ad 2: *"Quantitas dimer siva secundum suam rationem non dependet a materia sensibili, quamvis dependeat secur dum suum esse; ideo in praedicando et subjiciendo accipit modum substantiae et accidenti unde lineam dicimus et quantitatem et quantam, et magnitudinem et magnam; et ideo cu sint ibi (in Sacramento Eucharistiae) dimensiones sine substantia, non tantum videt sensu quantitatem, sed etiam quantum. De aliis autem accidentibus planum est quod est ibi a quid album, quia abedo est ibi in subiecto".* Co to znaczy "quantitas dimensiva secundu suam rationem non dependet a materia sensibili"? — Oto właśnie to samo co "dimension interminatae, quae praeintelliguntur ante formam in materia", tj. ponieważ przypadłoś przypadają podstacie "ordine quodam", pierwszą ze wszystkich jest rozmiar, inne przypad łości ozdabiają podstatę za pośrednictwem rozmiaru. Stąd możesz pomyśleć o rozmiarze, n pomyślawszy o innych przypadłościach, "quantitas dimensiva secundum suam rationem ne dependet a materia". Czy to znaczy, że w rzeczywistości "secundum esse" jest "sine mater sensibili"? Nie więcej niźli człowiek, któregoś pomyślał bez Janowości lub Piotrowości, rzeczywistości jest bez cech osobniczych. Tak tylko mógł myśleć Platon. Dlatego, rozmiar w swej rzeczni nie zależy od tworzywa zmysłowego (ciała z przypadłościami), stą w podmiotniczeniu i orzekaniu (porządek logiczny) przyjmuje sposób rzeczownikowy lu podstatowy i przypadłościowy, mówimy np. linja jest długa i długością; na co sobie p zwolić nie można w innych przypadłościach, np. nie można powiedzieć białe lub białoś Toteż gdyby podstata materjalna znikła jakimś cudem, moglibyśmy pojmować mimoto p zostały rozmiar rzeczownikowo i przypadłościowo—ta powierzchnia (jakiegokolwiek poprze niego ciała) byłaby wielką lub małą, wielkością i małością.

294.— Przeto widzisz jasno, że rozmiar jest szczególniejszym rodzajem przypadłości — m w sobie coś podstatowego i przymiotnikowego, a więc coś *powszechnego* i *jednostkowego* kształtowego i materjalnego. Z własnej więc istoty ma czem (sobą mianowicie) ilościowa podstatę (co robi w swej roli przypadłości) i indywidualizować siebie i podstatę (co czy

w swej specjalnej roli *takiej* przypadłości); tem samem bowiem, że rozmiaru istota rozkłada część poza część, rozprzestrzenia, mamy część poza częścią, odróżnienie jednego od drugiego: "distinctio", odrębność itd.; to też, wedle św. Tomasza, gdyby rozciągłości istnienie nie zależało od istnienia podstaty, rozciągłość sama sobą mogłaby być jednostką i to nie na sposób szczerego kształtu, nieuanieloną, ale na sposób ciała, gdyż prócz złożenia z istoty i istnienie, ma "ulterius compositionem ex partibus quantitates" (m.p. z IV.D.XII.ad 5). Cóż dziwnego, że taki rodzaj kategorji jest niezależny w swej pojętliwości (niezależnością natury, nie genezy, powstawania pojęcia; gdyż jakości pierwoczujne prowadzą doń zmysł "de facto") od cielesnych przymiotów, od jakości towarzyszących istnieniu kształtu w materji, "ante formam in materia"?! Często, jak tutaj, stosunek rzeczowy a stosunek rzeczniowy są wzajem odwrotne. Rzeczowo, *de facto*, ujęcie jakości — pierwsze; rzeczniowo, pojęcie rozmiaru pierwsze; bez jakości bowiem "potest intelligi individuum", ale bez rozmiaru "non potest intelligi individuum, sicut nec sine forma (substantiali)". Oto, co wystarczało odpowiedzieć na powyższy zarzut i, naszem zdaniem, tak odpowiedział Akwinat "ad quintum". Jeśli prócz tego chcesz wiedzieć stosunek pierwszeństwa przyrodnego między "forma" a "materia" i "quantitas", znajdziesz to w dziełku "de Principio Individuationis": "Materia non est communicabilis secundum eandem determinationem, sicut forma est, ut dictum est. *Ratio* enim *materiae sub forma aliqua est alia* a *ratione sua* sub alia forma, quia certificatur ratio sua per determinationem quantitatis, quae in diversa proportione et dimensione requiritur ad diversas formas (a to jest właśnie "ratio materiae"— "diversificatio formae" indiversificabilis per se). *Essentia* enim *materiae non diversificatur* sub *diversis* formis sicut ratio sua: ratio enim materiae non est una et communis (włącza bowiem rozmiar) sicut sua essentia est (bez tegoż rozmiaru): *ratio* enim *formae* in *diversis materiis* est *una*, licet secundum esse sit diversa".

(Zob. Kajetana "de Ente et Essentia" c. II. q. V. wyd. de Maria, 1909, str. 56 i nast.; Kapreolus, II Sent. D. III. q. I. a. II. par. 2; Syl. Ferrariensis, C. C. l. II. c. 93).

Zarzuty.

295.— 1) Człowieczeństwo w Sokratesie różni się od człowieczeństwa w Platonie człowieczeństwem, a nie osobową właściwością (coś jak Boskie osoby), gdyż Sokrates od Platona różni się podstatowo. Jeśli tak jest, człowieczeństwo Sokratesa samo sobą jest **tem** i osobnikiem. Więc nie przez dodatek (materia signata quantitate). (Aureol).

Odp. *rozróżniam poprzednik: człowieczeństwo w Sokratesie różni się jako człowieczeństwo od człowieczeństwa w Platonie — przeczę; jako człowieczeństwo Sokratesa — przyjmuję; a więc człowieczeństwo jako w Sokratesie coś dodaje do człowieczeństwa, inaczej Sokrates mógłby być Platonem i odwrotnie, a tym dodatkiem jest różnica osobnicza z jednej i z drugiej strony.*

2) Przeciwko temu rozwiązaniu: kiedykolwiek jakikolwiek kształt dodatkowy różniczkujący spada na podmiot w sobie obojętny, pozostawia go w swej obojętności wnętrznej, a wyróżnia go tylko w porządku swej bytności, co jest jego skutkiem rzeczniowym (formalis), zewnętrznym istocie podmiotu, np. białość bieli ścianę, lecz nie zmienia jej na białość. Przeto człowieczeństwo w Sokratesie i Platonie pozostałoby niezróżniczkowane, mimo dodatku Sokratesości i Platoności, w myśl pierwszego argumentu. (Aureol).

Odp. 1° bardzo dobrze! co do poprzednika. Udowadnia tylko, że w Sokratesie np. nawet jako w Sokratesie czyli w tej rzeczy, co Sokratesem zwiemy, a więc w rzeczywistości, człowieczeństwo, jako człowieczeństwo czyli w swej istocie pozostaje niezróżniczkowane i obojętne; na to się chętnie godzimy, mianowicie, że powszechniki są w naturze rzeczy. Ale

wtedy Aureolus popełnia błąd następczości w swem wnioskowaniu. Nie dlatego, że coś *ze siebie* w naturze rzeczy jest obojętne na jednostkowość np., zaraz można wnioskować, iż ono ze *siebie* jest powszechne, jak to robi Aureolus. Właściwie natura człowiecza Sokratesa nie jest ani jednostkową ani powszechną, ani udzielną ani nieudzielną, ani zróżniczkowaną ani bezróżniczkową, lecz to wszystko przypadkowo jej się przydarza. Jest jednostkową, nieudzielną, zróżniczkowaną w swem istnieniu; jest powszechną, udzielną, bezróżniczkową w umyśle odnoszącym ją do wielu podmiotów; ale w sobie, na osobności swej, bezwzględnie brana; nie jest ani jedną, ani liczną (zob. "de Ente et Essentiam); albo można jeszcze powiedzieć, iż jest jedną negatywnie (nie pozytywnie, bo tak nie mogłaby być liczną w umyśle), nie mając skąd być liczną, i liczną negatywnie (nie pozytywnie, bo nie mogłaby być zjednostkowaną), w związku z brakiem wewnętrznej przyczyny jednostkowości.

2° Odpowiadamy powtóre, iż poprzednik ma wartość wyłącznie względem odbieralników niezależnych w istnieniu rzeczywistem od dodatku jak w przykładzie Aureola; ale nie w naszym wypadku, gdzie podmiot otrzymuje istnienie od kształtu, dając całości *istność w sobie* — na takie istnienie składają się nietylko przyroda gatunkowa, ale także pierwiastki osobniczące, jak dokładnie wyjaśnił Tomasz.*

296.— 3) Filozof 4. Metaph. powiada, iż w ten sam sposób kształtnie ktoś jest człowiekiem i tym człowiekiem i jednym człowiekiem. A przecież Sokrates jest człowiekiem człowieczeństwem. Więc człowieczeństwem jest także i tym człowiekiem, a nie odrębnym pierwiastkiem osobniczym (Aureolus).

Odp. Filozof mówi o jedności wyniosłej, nie poczetowej; a na osobnika składa się i jedna i druga.

4) Człowieczeństwo, co jest we mnie, albo przywłaszcza sobie moją właściwość, odrębną od twojej, samo sobą, albo przez coś dodatkowego. Nie samo sobą, gdyż tak, powiadasz, jest obojętne na moją i twoją właściwość; więc przez dodatek usuwający obojętność. Lecz człowieczeństwo z usuniętą obojętnością jest jednostką. Więc przed przybyciem mojej właściwości, człowieczeństwo we mnie jest zjednostkowane, a więc nie skutkiem mej właściwości; albo, jeśli nie chcesz tego, musisz przyznać, że moje człowieczeństwo może stać się twojem (Aureol.)

Odp. 1° Twoje człowieczeństwo w tobie nie przywłaszcza sobie twojej właściwości ani samo sobą, ani czemś dodatkowem, lecz w tobie staje się twojem w przeciwieństwie do mego we mnie; gdy w sobie rozważane, nie jest ani twoje ani moje — nie jest twoje, bo może być moje; nie jest moje, bo może być twoje.

2° Wybieram drugą naprzemienną "albo przez coś dodatkowego" i rozróżniam: i ten dodatek, usuwający obojętność, jest właśnie moja właściwość — przyjmuję; coś średniego między mojem człowieczeństwem, a moją właściwością — przeczę. Toteż źle się wyraża przeciwnik: "moje człowieczeństwo przywłaszcza sobie moją właściwość albo....." itd.; nie czło-

---

*"Natura divina a formis materialibus in duobus differt. Primo quidem per hoc quod formae materiales non sunt subsistentes, unde humanitas in homine non est idem quod homo qui subsistit: deitas autem est idem quod Deus; unde ipsa natura divina est subsistens. Aliud est quod nulla forma vel natura creata est suum esse; sed ipsum esse Dei est ejus natura et quidditas; et inde est quod proprium nomen ipsius est: Qui est, ut patet Exod. 3, quia sic denominatur quasi a propria sua forma. Forma ergo in istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quod in eo cui communicatur, sit aliquid aliud per quod forma vel natura subsistentiam recipiat: et haec est materia, quae subsistit formis materialibus et naturis. Quia vero natura materialis vel forma, non est suum esse, recipit esse per hoc quod in alio suscipitur; unde secundum quod in diversis est, de necessitate habet diversum esse: unde humanitas non est una in Socrate et Platone secundum esse, quamvis sit una secundum propriam rationem. In communicatione vero qua divina natura communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale per quod subsistentiam recipiat: unde non recipitur in aliquo quasi in materia, ut sic genitus, ex materia et forma inveniatur compositus. Et quia iterum ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita in quibus est: unde per unum et idem esse est in communicante et in eo cui communicatur; et sic manet eadem secundum numerum in utroque". (de Pot. q. II. a. I.). Są to perły, ale na dnie morza dla przeciwników rzeczowej różnicy między istotą a istnieniem.

wieczeństwo właściwość, ale właściwość człowieczeństwo przywłaszcza. Co przywłaszcza sobie jedno drugie, czy posiadłość właściciela, czy właściciel posiadłość?.....

Na dnie tego argumentu leży porównanie stosunku między materją a formą ze stosunkiem między naturą gatunkową, a pierwiastkiem osobniczym. Lecz to nie trzyma. Materja nie otrzymuje od formy swej jedności liczebnej, w przemianach niesie więc ze sobą pod każdą formą swą jedność liczebną. Ale natura gatunkowa tylko od osobniczącego pierwiastka jedność liczebną dostaje; stąd najpierw nie przenosi się z osobnika na osobnik w liczebnej jedności (byłaby to sprzeczność); a gdyby się i przeniosła (przez niemożl.), nie pozostałaby tą samą jednostką.

7.— 5) Możność i sprawnik leżą w tym samym rodzaju. Więc w tym samym rodzaju trza położyć jedność możnościową do przyjęcia sprawnika, w którym znajduje się możność do tego sprawnika. Możność zaś pomnożenia się czyli upowszechnienia się nie jest w rzeczywistości, lecz w umyśle. Więc człowieczeństwo, jako obojętne, jest tylko w umyśle (Aureol).

Odp. *Przeczę mniejszą argumentu, gdyż owa możność jest nietylko w umyśle, ale i w rzeczy. A dlatego właśnie ta natura w rzeczywistości może być upowszechniona, że w rzeczywistości nie jest jedną (liczebnie)* ze siebie, *lecz przez rzeczywisty dodatek. Ale też nie jest w tej samej rzeczywistości liczną* ze siebie, *gdyż wtedy nicby jej nie mogło zjednostkować. Ze siebie, powtarzamy, stroni od jedności i liczności; jestto niby panna w samotności, ale na wydaniu za jednego lub drugiego.*

6) Wedle Boecjusza, wszystko, co jest, jedno liczebnie jest. Więc, zdaje się, iż wszelka bytność, tem samem, że istnieje poza umysłem, jest jednostką i nie trza szukać innej przyczyny (Aureol).

Odp. *na ten zarzut z Albertem Wielkim ("super Porphyr." II. tract. c. 3. apud Capreol. l. c.): "Cum dicunt Aristoteles et Boetius, quod omne quod est, ideo est, quia est unum numero, hoc intelligitur de his, quae ultimo actu in natura perfecta sunt; de his enim est verum".*

Innemi słowy, wszystko, co się znajduje w naturze rzeczy, znajduje się z tem wszystkiem, co mu tamże przypada. Ale to pozostawia kwestję nierozwiązaną: co mu tam daje jedność liczebną?

Możemy więc zupełnie przyjąć zdanie Boecjusza. Nie uznajemy bowiem z Platonem i Wilhelmem de Champeaux powszechników istniejących.

8.— 7) Pierwsza podstata rodzi się i działa przez się w przeciwieństwie do podstaty drugiej. Co do rodu, rzecz jasna z 7 Metaph. Co do działania zaś — stąd, że działacz jeden przez się jest jednym przez się bytem;; i to, w jednym porządku przyczyny (Szkot).

Odp. *Rozróżniam drugą część dowodu poprzednika: działacz jeden przez się jest jednym przez się bytem przynajmniej jedną przezsiębnością (sit venia verbo)—przyjmuję; koniecznie najwyższą przezsiębnością—przeczę.*

Obj. *Wyraz "przez się", którego tak często w potocznej mowie używamy, np.: to się rozumie samo* przez się, *może mieć różne stopniowo znaczenie. I tak byt sam przez się może najpierw oznaczać zupełną jego pojedyńczość i niezależność wszechstronną; w tem znaczeniu można tylko o Bogu powiedzieć, iż jest bytem przez się. Powtóre, istotę jednego wyłącznie rodzaju; ;tak mówimy np., że człowiek jest człowiekiem przez się, linja linją przez się i tak wogóle wszystkie byty metafizyczne i matematyczne. Po trzecie, wszelkie podporządkowanie nawet różnych rodzajów w stosunku możności i sprawnika, dokreślonego i dokreślającego, wykończonego i wykończającego. Tą trzecią przez-siebnością wszelki byt fizyczny włącza materję czujną i przypadłości. Jednotnik jest takim bytem fizycznym. To nie znaczy jednak, iż wszystko, co on posiada, ma równorzędnie być wyrażone w słowie, co go wyraża. Ponieważ więc w osobniku znajdujemy nietylko jego istotę podstatową, ale masę innych dokreśleń, w przypisywaniu czegoś osobnikowi trza pilnie baczyć tak na to, co orzekamy, jak i na to, jakim prawem orzekamy, jak słusznie zauważył Kard. Billot: "Quotiescumque igitur suppositum menti obvervatur, non solum considerare oportet quid de*

*eo debeat praedicari, verum etiam qua ratione et quo titulo praedicetur attendendum est.** *Na pytanie więc, czy "quantitas per se inest individuo"? Odpowiadamy: "per se, tertio modo perseitatis". I dlatego w wyrazie osobnika "significatur in obliquo, non in recto".*

299.— 8) Gdyby rozmiar jednostkował jednotnika, po usunięciu cudem Boskim rozmiaru, ten jednotnik przestałby być jednotnikiem. To zaś jest nieprawdą, gdyż następnik od poprzednika zależy, nie odwrotnie, tj. podstata od nienaruszonych składników podstatowych zależy, nie od przypadłości. Więc żadną miarą rozmiar nie jest pierwiastkiem jednostkowania (Szkot).

Odp. *Nie powiedzielim, iż rozmiar jest jedynym pierwiastkiem jednostkowania. Tworzywo także jednostkuje przez znieudzielanie; rozmiar—przez odłączanie. Zatym, rozróżniam większą: w wypadku wspomnianym, po usunięciu cudem Boskim rozmiaru, ten jednotnik przestałby być jednotnikiem, co do swego znieudzielenia—przeczę; co do swego odłączenia w przestrzeni i czasie—przyjmuję. Podrozróżniam tak samo mniejszą i przeczę wniosek.*

Obj. *Czy Bóg swą Wszechmocą mógłby odjąć człowiekowi rozmiar, wielu myślicieli wątpi. Lecz dawszy, że może; czy taki człowiek byłby tym samym, co poprzednio? Św. Tomasz*** *powiada, że bez rozmiaru białość nie byłaby tą czujną białością, ale na sposób platonicznych kształtów oddzielonych. A więc nie przeczy jej wszelkiej jednostkowości, tylko tę jednostkowość, mianowicie, czujną w przestrzeni i czasie, a pozostawia jednostkowość, niby anielską. Podobnie przedstawia się sprawa naszego człowieka bez rozmiaru — byłby zupełnie tym samym, co poprzednio, co do swej istoty znieudzielonej. niby jakiś człowiek intelegijny, bez przymiotów przestrzennych i czasowych.*

300.— 9) To samo pod odmienną formą: jeśli rozmiar jednostkuje, ten sam chleb będzie przeistoczony i nieprzeistoczony. To zaś herezją. Więc.....

Dowód następnika: ten chleb, co kapłan trzyma w ręku, może go przeistoczyć, ale pozostaną te same postacie, czyli więc ten sam rozmiar. Bóg temu rozmiarowi dotworzy (bo może) podstatę chleba, ponieważ, wedle ciebie, rozmiar jednostkuje, będziemy mieć ten sam chleb, co wprzódy, bo pod tym rozmiarem, co wprzódy. Więc ten sam chleb jest przeistoczony i nie jest przeistoczony (Szkot).

Odp. *Ta zabawka "Subtelnego" mało nas wzrusza. Że Bóg może pozostałemu rozmiarowi dotworzyć podstatę chleba, nie widzimy w tem sprzeczności. Lecz stąd jeszcze nie wypływa, żeby ten sam chleb był przeistoczony i nieprzeistoczony. Wypływałoby, gdyby rozmiar był wyłącznym pierwiastkiem jednotnika. Tymczasem, powiedzieliśmy, tworzywo również jednostkuje i to pierwszorzędnie. Przeto więc, ponieważ w chlebie, który był przeistoczony, a w chlebie dotworzonym nie znajduje się to samo tworzywo, są dwa różne chleby, a nie jeden i ten sam, chociaż nie są różne położeniem w przestrzeni.*

Jak dwie rzeczy, (prawdziwie dwie), mogą być jedną przestrzennie; tak też jedna, prawdziwie jedna może być dwoma przestrzennie. Chrystus przecież pod tą hostją w tym kościele, a drugi ten sam Chrystus w tamtym kościele.

---

*De Verbo Incar. q. II. c. II. par. 2. ed. V. p. 84.

** W Quodlib. 7. a. 10: "Divinae potentiae, ratione suae immensitatis, attribuendum est quidquid in defectum non sonat; tamen aliqua sunt quae natura creata non patitur ut fiant, propter aliquam repugnantiam quam important rationes contradictionis implicitae: et de talibus consuevit a quibusdam dici quod Deus potest facere, quamvis fieri non possint.

Ut ergo videamus utrum fieri possit a Deo quod albedo sit sine quantitate, sciendum est, quod in albedine et qualibet alia qualitate corporali est duo considerare: scilicet ipsam naturam albedinis, per quam speciem sortitur; et individuationem ejus, secundum quod est haec albedo sensibilis ab alia albedine sensibili distincta. Posset ergo fieri miraculo ut natura albedinis subsisteret absque omni quantitate; tamen illa albedo non esset sicut haec albedo sensibilis, sed esset quaedam forma intelligibilis ad modum formarum separatarum, quas Plato posuit. Sed quod haec albedo sensibilis individuata esset sine quantitate, fieri non posset, quamvis fieri possit quod quantitas individuata sit sine substantia; quia quantitas non individuatur solum ex subjecto, sicut alia accidentia, sed etiam ex situ, qui est de ratione ipsius quantitatis dimensivae, quae est quantitas positionem habens. Et ideo possibile est imaginari duas lineas separatas ejusdem speciei numero diversas secundum diversum situm; alias linea non esset divisibilis ex ipsa ratione sui generis; non enim dividitur linea nisi in lineas. Plures autem albedines ejusdem speciei sine subjecto imaginari, est impossibile; et sic patet quod albedo non individuatur nisi ex subjecto: et propter hoc non posset esse individua, nisi esset in aliquo subjecto, ad minus in quantitate."

10) Wedle Filozofa 7. Metaf. podstata ma pierwszeństwo nad przypadłościami, tem bardziej to, co jest pierwsze w porządku podstaty, jak podstata pierwsza czyli *ta*. Więc pierwsza czyli *ta* postata nie może być taką przez następny rozmiar (Szkot).

Odp. *Filozof, w miejscu przytoczonem, ma to na myśli, że podstata czy pierwsza podstata, jako podstata jest pierwsza czyli niezależna od przypadłości w swej rzeczni, w swem istnieniu, w swem pojęciu, ale odwrotnie. Nie jest bynajmniej myślą Arystotelesa, żeby podstata wykluczała zależność, od przypadłości w jakimkolwiek swym stanie. Owszem, wyraźnie mówi w 2. Fiz. i 7 Metaf.,, że wszelki byt fizyczny koniecznie w swą rzecznię wchłania materję* czujną *i bez niej określonym być nie może. Więc nawet wedle Arystotelesa rozmiar wyprzedza podstatę, jako oddzieloną, wskazaną palcem, umiejscowioną w przestrzeni i czasie.*

Podejmuje Szkot a): jeżeli pierwsza podstata nie zależy od rozmiaru w bytowaniu, a z drugiej strony nie możemy jej pojąć bytującej bez bycia *tą*, przeto *w swej jednostkowości* od rozmiaru nie zależy.

Odp. *rozróżniam drugą część poprzednika: nie możemy pojąć pierwszej podstaty bytującej bez bycia* tą, *tj. nieudzielną—przyjmuję; tj. oddzieloną—przeczę; owszem, nietylko bez rozmiaru możemy ją pojąć nieoddzieloną, ale absolutnie nie możemy jej pojąć oddzieloną bez rozmiaru; jeśli to mógł Szkot—był, jest i pozostanie unikatem swego rodzaju.*

b) Kształt idzie przed złożonem przez się. Więc, jeżeli rozmiar jest kształtem podstaty w jej formalności *tej*, pierwszej podstaty, będzie wtedy rozmiar zgoła i bez dodatku pierwszym od podstaty w bytowaniu.

Odp. *rozmiar jest kształtem podstaty pod względem oddzieloności jej, czujności, ulokowania tu i teraz, ale nie absolutnie, pod wszelkim względem np. nieudzielności, jak już wytłumaczono.*

c) O tyle podstata ma pierwszeństwo nad przypadłościami, o ile jest ich podmiotem. Jest zaś ich podmiotem, jako *ta* jednostkowa podstata. Więc pierw jest jednostką niż rozmierzoną.

Odp. *rozróżniam mniejszą: jest ich podmiotem jako ta jednostkowa podstata znieudzielona — przyjmuję; jako ta jednostkowa podstata znieudzielona i rozmieszczona — podrozróżniam: względem rozmiaru — przeczę; względem wszystkich innych przypadłości — przyjmuję. Rzecz już za jasna, żeby jeszcze tłumaczyć.*

11) Cokolwiek jest pierwsze drugiemu, naturą swą, jest mu pierwsze i w trwaniu, tak że w trwaniu pierwszego bez drugiego niema sprzeczności. A więc bez sprzeczności mogłaby jakakolwiek podstata być pierwszą w czasie każdej przypadłości, więc i rozmiarowi (Szkot).

Odp. *przepuszczamy to wszystko. Argument nie jest przeciwko nam. Uznajemy bowiem, że pierwsza podstata w tem, czem jest, nie jest ustanowiona przez jakąkolwiek przypadłość, chociaż rozmiar i jakości wchodzą w nią jako w byt fizyczny (zmysłowy, czujny), jak już widzieliśmy.*

Czy podstata może nadprzyrodzenie istnieć bez przypadłości, jak przypadłości bez podstaty — kwestja odrębna, nad którą zastanowimy się później.

12) Każdy rząd poczetowy zamyka w sobie wszystko, co należy do niego z wykluczeniem tego, co do niego istotnie nie należy, albowiem dwa rzędy poczetowe są od początku odrębne. Jak więc w każdym rzędzie o najwyższem orzeczeniu nic nie orzekamy, tak najniższemu podmiotowi nic nie może podmiotniczyć. A więc nie rozciągłość jednostkuje (robi podmiotem) podstatę (Szkot).

Odp. *poprzednik mówi prawdę, stosując to, co mówi, do tego, co* istotnie *należy do danego rzędu. Szkot się myli tu, że przemocą chce wepchnąć do rzędu podstatowego istotnie jednotnika materjalnego wykończonego (z oddzieleniem), który tam należy nie istotnie, jeno przypadkowo; mimo, że już mu wyraźnie powiedział św. Tomasz, iż: "In rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere, vel specie (w rzędzie podstatowym),* ratione ejus quod pertinet ad ejus individuationem, *sed ratione naturae quae secundum formam (ele-*

mentum essentiale) determinatur; cum individuum magis sit secundum materiam (et erg id quod materiam necessario in esse sequitur — quantitatem) in rebus compositis". *Toteż chociaż Adama i Ewy już niema, a Antychrysta jeszcze niema, poczet podstatow rzeczywiście jest. Widzisz więc niezależność rzędu podstaty człowieczej od jednotników coby zupełnie było niezrozumiałe, gdyby jednotnik przez to był jednotnikiem, przez co je człowiekiem. Dla stworzenia poczetu podstaty człowieczej musiałbyś mieć wszystkie jedno niki tu i teraz obecne. Toteż powiedzielim wyżej, że* nie Jan, lecz człowiek jest jednotnikie kształtnym. *To, co z Jana kładziemy w poczecie "per se" — to jest "człowiek" czyli pierwsz podstata; lecz wykończony osobnik, materjalny osobnik, to co chodzi, nad pierwszą po statę znieudzieloną dodaje oddzielenie przez rozmiar — to czem chodzi, a ten się znajdu poza obwodem podstaty i dlatego Jan z rozmiarowymi butami nie wchodzi do jej rzęd istotowego, lecz tylko częścią swoją człowieczą czyli pierwszo - podstatową.*

Więc znowu argument, co najwyżej prawidłowo wnioskuje, jest to, że rozmiar nie je jedynym pierwiastkiem osobniczym.

303.— 13) W każdym rzędzie poczetowym znajduje się gatunek koniecznie wytworzony z el mentów tego tylko rzędu. Lecz gatunek wymaga koniecznie części podmiotowych (podmi tów), o których ma się orzekać. Więc i te części czyli jednotniki należą do tego rzędu, c gatunek, rzędu podstatowego (Szkot).

Odp. *przyjmuję większą i mniejszą i wniosek, który nie jest wcale przeciwko nam Mówimy przecież i powtarzamy, że jednotnik, np. Jan należy do rzędu podstatowego, le nie ze wszystkiem, nie z rozmiarowemi swemi butami. Żeby jednotnik zapożyczał sobie cc od innego rodzaju (w przeciwieństwie do gatunku), to nietylko możliwe, ale wprost niemo liwem jest, żeby było inaczej. Wistocie, gatunek (najniższy) cieszy się jednością. Dodaj a tego gatunku coś podstatowego — to będzie coś kształtnego, albo materjalnego. Jeśli d datek jest czemś kształtnem, zmieniłeś gatunek. Jeśli coś materjalnego, zrujnowałeś pr porcję między materją a kształtem — stworzyłeś potwora — Nie dodasz nic, orzekasz gatu nek o gatunku — nie masz odrębnego podmiotu — masz tożsamówność: człowiek je człowiekiem. Więc pozostaje możliwy dodatek, jeno poza obwodem podstaty.*

14) Najniższy podmiot "przez się" przyjmuje orzekanie orzecznika. Byt zaś przypadkow jako taki nie przyjmuje żadnego orzecznika orzekania "pzez się". Więc najniższy podmi nie może być bytem przypadkowym. Lecz agregat z rzeczy różnorodzajowych jest byte przypadkowym ,wedle Filozofa 5 Metaf. rozdz. o jednem. Więc — (Szkot).

Odp. *rozróżniam ostatnią mniejszą: agregat z rzeczy różnorodzajowych jest byte przypadkowym, jeśli między owemi składnikami różnorodzajowemi nie zachodzi stosune dokreślonego i dokreślającego — przyjmuję; w razie przeciwnym — przeczę.*

Obj. *Powiedzieliśmy wyżej, iloma sposobami może być byt "przez się". Więc mało c pozostaje na byt "per accidens". W naszym przynajmniej wypadku, jednostnik zjednostk wany nawet ostateczną jednostkowością (przez rozmiar), nie jest bytem przypadkowym nie włącza bowiem rozmiaru wprost, lecz ubocznie, nie jako część swej istoty, lecz, jak dokreślacza tejże istoty i to nie w naczelnem swego znaczenia, ale w drugorzędnem. Sta Albert Wielki pisze**: "Quamvis autem substantia nomine suo non importet accidens, tame substantia sensibilis suo nomine importat accidens". Słusznie również pisze Kapreol: "Nih proprie dicitur ens per accidens, omnino distinctum contra ens per se (żadnym sposobe "ens per se") nisi quia includit* duo nullum per se ordinem ad invicem habentia, *quia sc licet unum non inest alteri aliquo modo perseitatis. Si autem sit ibi aliqua perseitas, ta quid non est proprie ens per accidens". (tamże).*

304.— 15) Kiedykolwiek coś stosuje się do czegoś akurat wedle danej rzeczni, stosuje się d niego zgoła i essencjalnie. A przecież być powszechną albo jednostkową należy się po stacie właśnie dlatego, że jest w rzędzie podstaty. Więc cokolwiek dodasz z innego rzęd (przypadł.), jeśli podstata jest wspólna, pozostanie taką; jeśli jest jednostką, jest taką istoty swojej, nie z przybranego dodatku (Szkot).

* 3. p. q. II. a. II. ad 3
** 11. Metaph. tr. I. c. 12, apud Capreolum l. c. ad 8.

Odp. *przeczę mniejszą. Istota podstaty jest obojętna na powszechność i jednostkowość. Te dwa stany więc "accidunt ei" — jest powszechna, bo w umyśle; jest jednostką, bo w swem istnieniu, w którem "accidunt ei multa" jak i samo istnienie "accidit ei". Że podstata ze siebie jest obojętna na rzeczone stany, stąd się pokazuje, że jest i powszechna i jednostkowa. Gdyby z natury swej była powszechna, nigdy nic w świecie nie mogłoby jej zjednostkować. Również gdyby była jednostką, nigdy nic także nie mogłoby jej upowszechnie, jak nikt nigdzie nie zrobił jeszcze i nie zrobi kółka kwadratowego.*

Ponieważ podstaty tego samego gatunku iście się mnożą, trza koniecznie myślicielowi znaleźć to, czemu zawdzięczają swe mnożenie. Tem zaś nie może być sam gatunek podstaty, ze siebie obojętny na mnóstwo. Więc owym pierwiastkiem mnożenia będzie taki rodzaj bytu, który z natury swej jest podzielny w nieskończoność, a takim jest tylko rozmiar. Wyśmienicie więc Albert Wielki: "Individua quae sunt specialissima, quoad potestatem naturae sunt infinita. *Est enim per naturae potestatem divisibilis materia (sensibilis, quanta!) in infinitum, per continuam allationem et ablationem primi generantis et materiam dividentis; oportet igitur quod potestate naturae individua sint infinita, et* accidens individuans potentia naturae est infinitum *(mianowicie, rozmiar). Quamvis ergo loco vel tempore omnia et singula individua sint* finita actu; tamen, naturae potestate, et *divisione materiae et accidentis individuantis, sunt infinita (z powodu, że ta "infinitas individuorum" pochodzi "ex accidente* individuante", *mamy tu i teraz "actu" poczet podstaty); et ideo nec scientia nec arte sunt comprehensibilia (Szkot, przeciwnie, usiłuje zbudować na nich wiedzę i sztukę — buduje na trzęsawie, pokazuje sztuczki). Propterea praecepit Plato quod descendens a generalissimis per divisionem, et usque ad specialissima deveniens, ibi quiescat, et ne ulterius dividat". (Super Porph., tr. IV. c. V. apud Capreolum l. c. ad 9).*

5.— 16) Rozmiar, co stawiasz za pierwiastek osobniczy, albo rozumiesz ukończony albo nieukończony. Nie ukończony — gdyż taki idzie po zjednostkowanej już podstacie, albowiem, jeżeli podstata jako ukończona, jest przyczyną jego, ta podstata jest przyczyną jego jako ta ukończona. Nie nieukończony — gdyż taki rozmiar pozostaje ten sam w powstałem i w zniszczonem, zatym nie może być przyczyną jakiegoś oznaczenia lub określenia. Więc nie rozmiar jest pierwiastkiem osobniczym (Szkot).

Odp. *Wybieramy pierwszy człon naprzemiennej, gdyż niemasz takiego rozmiaru jak nieukończony, o którym wspomina argument, a któryby towarzyszył odwiecznie materji, dzielił ją przed kształtem itd.*

Lecz rozróżniamy ten pierwszy człon w mniejszej : rozmiar ukończony idzie po zjednostkowanej już podstacie, rozumiejąc przez ukończenie rozmiaru obwód określony, zarys zewnętrzny, figurę — przyjmuję; rozumiejąc przez rozmiar ukończony rozciągłość, jako taką, określoną istotę przypadłości, istotę mianowicie, której przyroda polega na tem, żeby rozmieszczała części (mniejsza o to, gdzie zakończy to rozmieszczenie) — podrozróżniam: tak zrozumiany rozmiar idzie po zjednostkowanej już podstacie pierwszorzędnie — przyjmuję; po zjednostkowanej już podstacie pierwszorzędnie i drugorzędnie — przeczę.

Obj. *Rozważamy rozmiar pod dwoma stronami: jako mający określoną figurę gieometryczną, co względem samego rozmiaru jest czemś przypadkowem, albowiem czyto będzie kółko, czy kwadrat, czy trójkąt, zawsze rozmiarem jest. I jako istotę, bez której niemasz rozmiaru, mianowicie, część poza częścią. W tem drugiem znaczeniu, powiadamy, że rozmiar jest pierwiastkiem osobniczym i to tak koniecznie, że dopóki nie obłożysz podstaty tym rozmiarem, dopóty nie oddzielisz podstaty jednej od drugiej, żebyś miał nawet tak subtelny umysł jak Szkot . A przecież oddzielenie potrzebne, naszem zdaniem , "niepodzielonemu w sobie, a oddzielonemu od drugiego". To nie znaczy jednak, że rozmiar potrzebny do oddzielenia, jest potrzebny także podstacie do nieudzielania się. Przed rozmiarem podstata już jest znieudzielona, i w tem znaczeniu przyznajemy Szkotowi, że przed rozmiarem podstata już jest zjednostkowana.*

Co do rozmiarów nieukończonych, jak je rozumiał Komentator, nie warto szukać porozumienia, skoro nieistnieją.

306.— 17) Jeżeli rozmiar pierwszy jednostkuje podstatę, sam musi być wpierw zjednostkowany. A wtedy nie jest prawdą, że wszelka różnica kształtna mieni gatunek, bo jeśli zrobisz wyjątek dla rozmiaru w tem zasadniczem zdaniu budowy grożącej upadkiem, jak pozostanie prawdopodobnem, że różnica kształtna jest różnicą gatunkową, skoro i rozmiar kształtem? (Szkot).

Odp. 1° *Nie powiedzieliśmy, że rozmiar pierwszy jednostkuje, lecz drugi.*

2° *Rozmiar jednostkuje się przez podmiot i sam sobą pod innym a innym względem. Jako przypadłość, bierze swe zjednostkowanie z podmiotu, który mu udziela nieudzielności innemu podmiotowi. Jako taka przypadłość, mianowicie, rozmiar, sam sobą się jednostkuje. Jeżeli pytasz dalej, dlaczego ta linja np. nie jest tamtą, nie wiesz, co mówisz; nie wiesz, że pytając nie pytasz. Czy rozumiesz co to jest rozmiar? Czy nie widzisz bzdurstwa w twem pytaniu: dlaczego rodzaj bytu, którego istotą jest kłaść część poza częścią, kładzie część poza częścią? Przecież jedynie dlatego, że jest rozmiarem! To nie jest odpowiedź, oczywiście; ale dlatego to nie jest odpowiedzią, bo nie było pytania (sensownego). Przez to samo więc, że ta linja jest linją już jest tą, jeśli jest (od czego oczywiście umysł może abstrahować); tak samo i tamta. Mienie więc części tak jak stanowi naturę rozmiaru, tak też i oddzielenie czyli zjednostkowanie jego. A to mówiąc, nie robimy wyszczerby w budowie (nie grożącej upadkiem, wedle niestosownej ironji Szkota, ale trwałej jak granit) zdrowego rozsądku: różnica kształtna wszelka mieni gatunek; albowiem to zdanie ma się rozumieć o kształcie pojedyńczym.*

Godzi się jeszcze raz baczną zwrócić uwagę na szczególniejszy rodzaj rozmiaru. Będąc z natury swej i kształtem czyli pewną całością i częścią przypadkową (niekoniecznem bowiem jest jednemu jednotnikowi dla swego istnienia, istnienie czyli oddzielenie drugiego jednotnika), ze siebie ma pewną powszechność, intelegijność, tudzież szczegółowość, czujność lub zmysłowość.

307.— 18) Cokolwiek jest czemuś przyczyną kształtną danej podzielności, znajduje się kształtnie w tem, co taką podzielnością jest podzielne. A przecież rozmiar nie pieczętuje kształtnie gatunku czyli całości powszechnej jako podzielnej na części podmiotowe. Więc nie jest przyczyną podzielności całości na części (Szkot).

Odp. *przeczę mniejszą. Wistocie, materja wchodzi w skład gatunku z kształtem i jest tym czynnikiem, co pozwala naturze specyficznej rozbić się na mnóstwo osobników, nie przez siebie tylko, ale przez siebie i rozmiar, którego jest podwaliną i zarodkiem, jak już tłómaczono wzdłuż i wszerz. Bez materji, zarodzi rozmiaru i rozmiaru wytryskującego przyrodzonym trybem z tworzywa, niemożliwa nawet pojąć podzielności natury na części podmiotowe. Albowiem po przyczynie materjalnej podzielności, niema innej jeno różnice kształtne; te zaś dodają się tylko do rodzaju, by stanowić różne gatunki. Byłaby więc rodzajem natura, a nie gatunkiem.*

19) Szkot podejmuje: całość powszechna podzielona na części podmiotowe, orzeka się o każdej części, gdy całość ciągła nie może się orzekać o swych częściach (nie mówisz metr jest połową metra). Więc, chociaż zbiegają się, jednakowoż te dwie podzielności nie są jednakowe, a więc i całości są niemi podzielne na te same części tylko przypadkowo.

Odp. *prawdą jest, że inna podzielność powszechna, a inna — rozmiarowa. Jednakowoż "concurrunt", jak sam Szkot zauważył. A dlaczego zbiegają się? — Bo niema podzielności powszechnej, bez podzielności rozmiarowej. Ta jest przyczyną tamtej.*

308.— *To, co powiedziano w poprzedniku o różnicy zachodzącej w orzekaniu, nietylko nie osłabia, przeciwnie potwierdza naszą tezę. W samej rzeczy, dlaczego o części rozmiarowej nie orzekamy całości lub części o drugiej części? — Dlatego, że jedna część jako taka nie jest nigdy drugą częścią, ani całością. Dlatego rodzaj bytu, który z istoty swej opiewa "część poza częścią", z natury swej też dzieli, odrębnia, mnoży, uniemożliwia orzekanie jednego o drugiem; toteż nie mówimy: Piotr jest Pawłem, albo odwrotnie — dzięki jedynie temu pierwiastkowi, temu rodzajowi bytu, który z natury swej dzieli Piotra od Pawła (musi więc w obydwóch się znajdywać). Dlaczego zaś o Piotrze możemy orzekać* człowiek. *Dlatego właśnie, że* człowiek, *jako* człowiek *nie zawiera w sobie tego rodzaju bytu, który z natury swej*

dzieli. Przeciwnie, człowiek *jako* człowiek, *gatunek ,kształt, jest to, co jednoczy. Stąd niema innego, a innego człowieczeństwa. Otóż, ponieważ w Piotrze znajduje się i to, co jednoczy i to, co dzieli, dlatego Piotr przyjmuje i odrzuca orzekanie. Przyjmuje podług pierwiastka jednoczącego; odrzuca według pierwiastka dzielącego. Według człowieczeństwa Piotr schodzi się nietylko z człowiekiem(którym jest), ale i z Pawłem. Według zaś pozaczłowieczeństwa, przypadłości, mianowicie rozmiaru, Piotr rozchodzi się nietylko z Pawłem(drugą częścią), ale i z człowiekiem (czyli z całością). W samej rzeczy, pozaczłowiek (wiemy bowiem, że w Piotrze jest człowiek i pozaczłowiek, jak rozmiar i inne przypadłości) w Piotrze nie jest człowiek i odwrotnie.*

Chcesz więc wiedzieć, dlaczego części podmiotowe przyjmują orzekanie całości np. Piotr jest człowiekiem? — Dlatego, że orzeczenie (człowiek) — całość, jest niepodzielona (owszem niepodzielna) ze siebie (ze siebie nie mając części), a z drugiej strony, nie mając również nie-części (gdyż jest kształtem w tworzywie), jest obojętna na całość i części, gdyż tak w całości będzie całą, jak i w części będzie całą. Że w całości będzie całą, rozumie się samo przez się; i tak człowiek platoniczny byłby całością człowieczeństwa. Że zaś w części będzie całą, okazuje się stąd, że w tej części jako takiej *nie jest sobą, ale czemś innem poza sobą. Sobą w sobie koniecznie. W tem lub tamtem — ponieważ w tem lub tamtem, tj. przypadkowo. Widzisz więc teraz, dlaczego możesz orzekać człowiek (całość) o Piotrze, Pawle i Janie (częściach)? — Bo masz w nich i całość i część, z innego a innego źródła wypływające. I tak, jak bez źródła części (rozmiaru), nie miałbyś Piotra i Pawła i Jana, ale tylko człowieka (platonicznego), tak też bez źródła całości (człowieczeństwa), nie miałbyś Piotra i Pawła i Jana, ale tylko to i to i to. — Co? Cokolwiek, byle tylko nie Piotra itd. — Ale miałbyś to i to i to? — Oczywiście! mając źródło części (rozmiar), miałbyś jego skutek czyli podział, tj. to i to i to. Toteż zgodnie z rozumem powiedział Akwinat (nie przypominamy sobie na razie gdzie), że gdyby rozmiar przez siebie istniał, przez siebie byłby zjednostkowany.*

09.— *Teraz chyba już dotykasz palcem jak niewierny Tomasz, konieczności dla podziału czynnika pozaistotowego, który z natury swej podzielny, warunkuje podzielność powszechnika ze siebie niepodzielnego. A że żaden inny rodzaj bytu przypadłościowego nie nadaje się na to, jeno rozmiar, stąd rozmiar jest jedynym pierwiastkiem pozaistotowym jednostkowania czyli mnożenia. Tak jak konieczne ciało dla podziału, mnóstwa dusz.*

Dobitną uwagę robi na ten temat Albert Wielki: "Genus non dividitur nisi per ea quae sunt in ipso potestate naturali et substantiali (przypomnij sobie z Logiki obecność gatunku w rodzaju); et ideo per se dividitur *(słowa godne złotych liter),* et oportet *quod* dividatur in plura *quae* actu sunt plura *(dzielą się bowiem "per actum" — kształt, różnicą są "actus"). Species autem non dividitur* per ea quae sunt in ipsa *(ale* extra ipsam; *rozmiar— to przypadłość), nec dividitur secundum suam substantialem potestatem (jest "potestas", tylko w porządku przypadłościowym — względem rozmiaru itd.); sed* potius multiplicatur *et numeratur* quam dividatur *(bo w sobie cała, tkwi jednak w tem, co z natury swej "multiplicatur", wysadzając część poza część) per illud quod totum substantialiter (essentialiter) est extra naturam et essentiam illius, scilicet per materiam (sensibilem), quae nihil est formaliter essentiae vel potestatis (gatunek bierze się z kształtu — nie zapominaj); et* ideo accidit speciei esse in ipsa. *Propter quod sola* sufficit aptitudo *in specie,* ut sit *apta (materja, do której jest powołana, robi ją do tego "aptam") existere* in pluribus, *ad hoc quod* sit universale, etiamsi actu non *sit nisi in* uno solo, *vel forte* in nullo, *dummodo sit* forma *quae secundum aptitudinem* apta sit esse in pluribus". *(Super Porph. 4. tr. c. 6. apud Capreolum ad 12). Na to dodaje Kapreol swoją uwagę: "ex cujus verbis habetur quod aliter dividitur natura generis, quia per intriseca, et aliter natura speciei, quia per extrinseca". (tamże).*

10.— 20) Rodziciel, skreśliwszy wszystko inne, odrębnia się od płodu jako takiego, wykreśliwszy wszystko inne. A przecież rodziciel, jako rodziciel nie włącza rozmiaru jako pierwiastka rodnego, ni płód również, jako kształtnego kresu rodu. A więc, skreśliwszy wszelki rozmiar, ta podstata rodziciela odrębnia się od tamtej płodu. (Szkot).

Odp. *rozróżniam większą: rodziciel wogóle może być pojęty odrębny od płodu bez żadnego rozmiaru — przyjmuję; rodziciel w jestestwach materjalnych może być pojęty odrębny od płodu bez żadnego rozmiaru — przeczę. Tak samo postąpić z mniejszą.*

Obj.— *Chociaż pojęcie rodzicielstwa wogóle nie zależy od rozmiaru, jednakowoż bez rozmiaru pojąć rodziciela w istotach materjalnych jest rzeczą niemożliwą, gdyż rodziciel przeciwstawia sobie płód tego samego gatunku, który w jestestwach materjalnych nie może być odrębny bez oddzielającego rozmiaru. Poza tem, sama "łączność rodu w pierwiastku" wymaga w jestestwach materjalnych spojenia dotykalnego, bez rozmiaru niemożliwego.*

21) Albo rozumiesz, że podstata materjalna pozostaje zupełnie ta sama, nie odrębniona wedle swej rzeczni własnej i istotnej bytności, a jednak przyjmuje liczny rozmiar i w ten sposób stanowi z niem liczne jednotniki, to zn., że podstata ze siebie nieodrębna, ukształtowana jest liczną rozciągłością i stąd mamy wiele jednotników pod tym gatunkiem — sposób pojmowania niezgodny z Filozofją i Teologją; albo rozumiesz, że podstata materjalna, która ze siebie byłaby nieodrębna z wykreśleniem rozmiaru, przez rozmiar ma podział w swej podstatowości tak, że ta podstata pod tymi rozmiarami odrębnia się istotnie od tamtej drugiej istotnie pod tamtymi rozmiarami, choć bez rozmiaru byłoby niemożebne, żeby ta nie była ową w tej i w tamtej podstacie, a ten sposób pojmowania sam siebie niweczy. Więc.....(Szkot).

Odp. *wybieram ten drugi sposób pojmowania; pierwszy nadaje się do teorji Wilhelma de Champeaux. Lecz przeczę, żeby on sam siebie niszczył.*

311.— 22) Dowód Szkota: cokolwiek ze siebie jest *to* czyli niepodzielne na części podmiotowe, rugując liczność części czyli bycie nie *to*, jako sprzeczność, przez nic dodanego nie może dzielić się na liczne części; gdyż jeżeli ze siebie sprzeciwia się podziałowi, toteż ze siebie sprzeciwia się przyjęciu tego, przez co stałoby się nie *to*. Więc sprzecznością jest powiedzieć, że chociaż przyroda ze siebie jest *tą* w sposób rzeczony, jednak może być *tą* i *tamtą* przez dodatek. I mamy przykład — podstata materjalna, chociaż ze siebie nie jest podzielona, jednak ze siebie nie jest niepodzielna i dlatego jest liczna: przeciwnie, dusza i anioł, będąc ze siebie niepodzielne, stąd nie przyjmują w siebie rozmiaru, ani części. Zdaje się więc, że tu ma miejsce mistyfikacja takiej wynikłości: nie jest ze siebie takie, więc jest ze siebie nie takie.

Odp. *rozróżniam poprzednik: cokolwiek ze siebie jest niepodzielne* dodatnio, *nie może przestać być takiem nawet przez coś innego — przyjmuję; cokolwiek jest niepodzielne* ujemnie, *nie może przestać być takiem przez dodatek — przeczę.*

Obj. *Jak już wiele razy tłumaczono, natura (np. człowiecza w Piotrze) ze siebie nie ma czem dzielić się na części. To nie znaczy jednak, że ona się niedzieli wcale, owszem dzieli się, tylko* nie przez się, *lecz przez inny dodatek (mianowicie, rozmiar). Innemi słowy natura nie ma skąd dzielić się, ale też nie ma skąd niedzielić się. Gdyby miała skąd niedzielić się, wtedy wniosek Szkota byłby prawidłowy. Tymczasem nie mówimy tego, i argument Szkota upada w próżnię. Przykład zaś z anioła — niedorzeczy, gdyż anioł ma skąd niedzielić się — ze szczerości swego kształtu. Podstata materjalna przeciwnie, nie mając skąd dzielić się w tem, czem jest, w swej sprawności, ma skąd dzielić się dopiero w tem, czem nie jest (w rozmiarze), lecz w tem, co ma, w swej możności. A że jest możnością w porządku tylko przypadłościowym, dzieli się zatym ona sama (a więc nie pozostaje ona jedną, niepodzieloną w licznych jednotnikach, częściach, jak głosi to pierwsze przypuszczenie głównego argumentu) przypadłościowo, czyli przez przypadłość, do której jest w możności. Sprawienie podstaty materjalnej przez rozmiar wyciąga ją z możności podzielenia czyli* niepodzielenia jeszcze *do sprawności podzielenia czyli do* podzielenia już. *A dlatego jest wyciągnięta z możności podzielenia, bo ona tam jest. Wystarczy jej przyjąć sprawnik dzielący i już jest podzielona. — Przez siebie? — Nie! przez sprawnik, co ją "aktualizuje" podzielnościowo! Albo, jeśli już tak chcesz, ze siebie jest podzielona* niepodzielonościowo, *tj. możnościowo tylko. Zatym nie popełniamy sofizmatu następczości, gdyż ta forma: nie jest ze siebie takie, więc jest ze siebie nie takie, regularnie wnioskuje w sensie wyłożonym, mianowicie, nietakości ujemnej (w przeciwieństwie do nietakości dodatniej). Czegoż brak tej*

wynikłości: natura materjalna nie jest ze siebie podzielona (albo: nie jest ze siebie podzielna ujemnie), *więc ze siebie jest* niepodzielona *(albo: więc ze siebie niepodzielna ujemnie, albo: więc ze siebie nie ma skąd podzielić się, albo: więc ze siebie* tylko może *dzielić się, albo: więc ze siebie nie będzie* nigdy podzielona, *albo: więc jeśli będzie podzielona, ze siebie będzie podzielona przez poza się, albo: więc ze siebie [bo możność] będzie podzielona przez niesiebie czyli przez swój sprawnik podzielności — rozmiar. To wszystko — jedno i tosamo).*

312.— 23) Podmiot naturalnie pierwszy od przypadłości, nietylko w myśli ale i w naturze rzeczy. więc nim zostanie rozciągłą, podstata materjalna ma być w sobie *tą* (Durand).

Odp. *rozróżniam następnik: nim zostanie rozciągłą, podstata materjalna ma być* tą, *to zn. znieudzieloną — przyjmuję; i oddzieloną — przeczę.*

24) Rozmiar rozumie się pierwiastkiem osobniczym i wyznaczającym materji, albo przez się i wnętrznie, tak, iż rozciągłość wchodzi w rzecznię osobnika i materji oznaczonej; albo tylko towarzysząco, ponieważ zjednostkowanie i oznaczenie towarzyszy oznaczeniu rozciągłości, wszelako jedno nie wchodzi w rzecznię drugiego. Pierwsze ni drugie być nie może. Więc— (Durand).

Odp. *wybieram pierwszy sposób i przeczę w mniejszej, że tak być nie może (że owo drugie być nie może — uznajemy).*

25) Dowód Duranda: gdyby rozmiar należał wnętrznie do jednostkowości materji oznaczonej i jednotnika podstatowego, żaden jednotnik nie byłby jednotnikiem przez się, gdyż każdy z nich zawierałby rzeczy różnych rodzajów, z których nie może powstać jedno *przez się*. A przecież byt przypadkowy sprowadza się do bytu *przez się*. Więc, jeśli jest jednotnik przypadkowy (według ciebie) musi być też jednotnik *przez się* (który sam sobą jest takim nie rozmiarem).

Odp.*przeczę większą, a rozróżniam jej dowód: każdy z nich zawierałby w sobie rzeczy różnych rodzajów byle jak zebranych, narzucanych — przeczę; podporządkowanych, wypływających jedna z drugiej — przyjmuję. Z pierwszych, a nie z drugich, nie może powstać "unum per se". Tłumaczyliśmy już wyżej, w obj. do rozróżnienia podobnego argumentu Szkota, więc nie będziemy się powtarzać.*

Więc nieprawda, że w materjalnych jestestwach osobnik, jak Sokrates, nie byłby bytem przez się, ni jedno przez się, jak myśli Durand. Nawet "homo albus" jest bytem fizycznym przez się. *I to zdanie "Socrates est homo" jest zdaniem przez się, a nie "per accidens", jak mylnie myśli Durand w naszem przypuszczeniu, gdyż Sokrates jest bytem fizycznym materjalnym, a w taki byt wchodzi materja czujna — więc i rozmiar. Zatym w wyrazie "Sokrates" jest zawarty rozmiar i więc w wyrazie "homo"; tylko w pierwszym "explicite", chociaż "in obliquo", a w drugim "implicite". Dalej, nasza hipoteza nie wykreśla wszelkiego rodu* przez się, *jak błędnie wnioskuje Durand; przeciwnie, każdy ród materjalny, i to* prawdziwie przez się, *przypuszcza rozmiar, jak widzielim wyżej.*

312.— 26) Dusze ludzkie nie mają rozmiaru, a jednakowoż są liczne i więc zjednostkowane. Więc tak samo materjalna podstata może być zjednostkowana bez rozmiaru.

Odp. *rozróżniam poprzednik: dusza ludzka nie ma rozmiaru sama w sobie — przyjmuję; w ciele, co podstatowo kształtuje — przeczę (przecież jest ta sama i w twym nosie i w twej pięcie, a od pięty do nosa dość wielka przestrzeń; zresztą, żebyś nawet miał nos w pięcie, jeszcze musiałaby ona rozciągnąć się z tem malutkiem ciałkiem, a to wystarczy na jej pomnożenie).*

Inna jednakowoż przyczyna podziału dusz, a inna podziału podstaty materjalnej. Dusza jedna od drugiej oddzielona, bo jest kształtem oddzielonego ciała. Podstata jedna od drugiej oddzielona, bo jest możnością do odrębnych części rozmiaru.

27) (Przeciw materji razem z rozmiarem). Gdyby materja rozmiarem oznaczoną była pierwiastkiem jednostkowania, wszystkie podstaty niematerjalne byłyby jedną i nieskończoną (nie mając czem się rozróżnić, odgraniczyć). A przecież wiemy z Wiary, że poza Bogiem są czyste liczne duchy. Więc nie materja rzeczona jednostkuje, ale każdy byt sam sobą jednostkuje się.

Odp. *rozróżniam następnik we większej: wszystkie podstaty niematerjalne byłyby jedną i nieskończoną zgoła i bez dodatku—przeczę. Każda w swym gatunku—przyjmuję.*

313.— Obj. *Nie powiedzieliśmy, że materja oznaczona rozmiarem jest pierwiastkiem osobnikowości wszędzie, ale tylko w jestestwach licznych tego samego gatunku. Kształt nieskierowany przez naturę do żadnej możności jest sam sobą tem, czem jest i swoją jednostką, gdyż sam wyczerpuje cały swój gatunek, przeto jest nieskończony; nie zgoła i bez dodatku, ale w swoim gatunku — anioł w swoim, archanioł w swoim itd., a Bóg w swoim gatunku nadgatunkowym jedynego rodzaju nadrodzajowego; czyli w porządku bytnim, tj. "simpliciter et sine addito".*

Zatrzymamy się tutaj, przekonani, iż czytelnikowi, który szedł za nami z rozwagą przez część pozytywną i negatywną (zarzuty i objaśnienia), nie pozostaje najmniejszej wątpliwości co do prawdy naszego twierdzenia, opartego na nauce Stagiryty, Alberta Wielkiego, Akwinata i innych gienjalnych myślicieli; przekonani również, że czytelnik zdaje sobie sprawę, iż granitowych podwalin tej nauki subtelne sofizmaty Aureola, Szkota, Duranda i innych nawiedzonych przesądem, nietylko nie zdołały podkopać, ale raczej dodały jej lustru, jak cień uwydatnia kolory w malowidle.

ROZDZIAŁ II.

PRZYPADŁOŚCI.

ARTYKUŁ I.

Przypadłość Wogóle.

314.— Rozebraliśmy do cna to, o czem można powiedzieć zgoła i bez dodatku, że jest. Ponieważ zaś wszystko co jest, prócz jednego, nie będąc swoją doskonałością istności, nie jest wszelką doskonałością bytu, będzie musiało się ustroić, aby przyzwoicie wyglądać w wyjściu na świat nader piękny, wytrysk Krynicy piękna ukrytej we wieczności, do której parabolicznie wiekowym spadem nawraca. Innemi słowy, przypadkowość bytu warunkuje przypadłościowość. O tych przyczynkach bytu, o "bycie bytu" "entis entia", jak je nazywa Stagiryta, pozostaje nam mówić, w celu wyraźniejszej wiedzy o samej podstacie.

Przypadłość może być wzięta w dwojakiem znaczeniu — logicznem i metafizycznem. Przypadłość logiczna jestto funkcja umysłowa, byt myślowy, piąta orzekalność w szeregu utworzonym przez Porfirjusza (zob. Djalektykę) czyli "to, co się orzeka o wielu jakościowo, nieistotnie i niezamiennie z podmiotami przypisywania". Może być więc i podstatą, byle tylko odnosiła się do podmiotu stosunkiem przypadkowym, np. zwierzę (pewne) jest człowiekiem. Między tak braną przypadłością, a podstatą (istotą) pośredniczy właściwość (proprium), która, chociaż nie stanowi istoty rzeczy, wypływa z jej pierwiastków istotnych, służy nam na wyrażenie samej różnicy istotnej rzeczy i stąd jej zamienność z istotą.

315.— Przypadłość metafizyczna (o której jedynie mowa w tem miejscu), przeciwstawia się podstacie sprzecznie i bez pośrodka, wchłania również właściwość, a określa się: **"to, czego przyroda wymaga wistnienia"** ("id cuius quidditati debetur esse in alio"). Zważ pilnie, że nie mówimy: to, co wistnieje lub istnieje w innem. Gdyż, jak istotą podstaty nie jest istnienie w sobie, tak przypadłości istotą nie jest istnienie w innem, bo istnienie niczemu (stworzonemu) nie jest istotą (jak zauważyliśmy już wyżej), każda bowiem bytność stworzona różni się od swego istnienia, uznanie czego jest **bezwzględnym warunkiem umiejętności metafizycznej.**

Wistnienie położone w określeniu przypadłości podkreśla podwójny stosunek przypadłości do podstaty — 1) stosunek zależności w istnieniu swojem własnem (co jest niedoskonałością); 2) stosunek sprawnika do możności, której nie wywołuje do istnienia zgoła i bez dodatku, lecz doprowadza ją do pewnego zabarwienia istnościowego, np. sprawia, że to, co już zgoła istnieje, przez przypadłość istnieje grube, wiotkie, wielkie, małe, jest białe, lub różowe, jest ojcem lub synem, czuje i cierpi coś, jest tu lub tam, jest dzisiaj lub będzie jutro lub było rok temu itd.

316.— Dzielimy przypadłość na:

1° **Wnętrzną i zewnętrzną.** Wnętrzna dopełnia podmiot, tkwiąc w nim i dodając mu jakąś rzeczywistość poza jego własną istotą. Zewnętrzna dopełnia podmiot przez pewne zewnętrzne zakreślenie, z którego wypływa dla niego nietylko osobliwe omianowanie, ale i osobliwy rzeczowy sposób istnienia. Przykład pierwszej mamy w rozmiarze i jakości. Przykład drugiej — w pozostałych przypadłościach.

2° **Bezwzględną i względną.** Pierwsza dopełnia podmiot sam w sobie, od którego zależy (bezwzględność więc nie równa się niezależności); druga daje mu pewną istność ze względu na kres, do którego zwraca go — jest nią odniosłość (relatio — πρός τι) np. ojcostwo, synostwo, braterstwo itd.

Pomijamy podział przypadłości na **właściwą** i **przypadkową,** albo **konieczną i przygodną,** gdyż to podział logiczny, nie metafizyczny. Oraz zauważyć godzi się, iż wyraz **przypadłość** nie jest jakby jakimś rodzajem dzielącym się na dziewięć różnych gatunków: rozmiar, jakość, odniosłość, dzielność, biernia, gdzie, kiedy, ułożenie, mienie. **Przypadłość** bowiem, **jako przypadłość** nie oznacza jakiejś natury, jakiejś rzeczy, ale wspólny sposób istnienia wszelkiej przypadłości polegający na **wistnieniu.** Zatym, jeśli **przypadłość** (ut sic) nie jest rodzajem, dziewięć przypadłości **jako dziewięć** będą pierwszymi rodzajami, to zn. początkowo (primo), przez się (per se), same sobą całkowicie (seipsis totaliter) odrębne. Jak więc podział bytu na podstatę i przypadłość nie jest podziałem jednoznacznym, gatunkowym (rodzaju na gatunki), ale podobnoznacznym, rodzajowym (podobnoznaczności na podobnoznaczniki, na odrębne rodzaje pierwsze), tak też podział przypadłości na dziewięć przypadłości.

317.— Naukę naszą o przypadłościach opieramy na pierwszem miejscu na głębokiej myśli Stagiryty i Akwinata. W swej Met.l.VI.c.I.n.3 pisze Filozof: «Τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητας εἶναι, τὰ δὲ ποιότητας, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον.» W księdze zaś I Topicorum c. VII. n. 1-2. podaje dokładniej te różne «ὄντα» i ich liczbę: «Μετὰ τοίνυν ταῦτα δεῖ διορίσασθαι τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν, ἐν οἷς ὑπάρχουσιν (zważ pilnie, że nie mówi «κατηγοροῦσιν», ale «ὑπάρχουσιν»!...). Ἔτσι δὲ ταῦτα τὸν ἀριθμὸν δέκα, τί ἐστι, ποσόν, πρός τ', ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν.» Ażeby zaś nikt się nie pomylił o ich liczbie (o liczbie ich, nie czynów umysłowych, grawitujących naokoło jakiegoś bytu!) niżej dodaje (n. 4): «Ὥστε περὶ ὧν μὲν οἱ λόγοι καὶ ἐξ ὧν ταῦτα καὶ τοσαῦτά ἐστι.». We wielu innych miejscach spotkasz u Filozofa trafne i cenne spostrzeżenia, dotyczące przypadłości tak metafizycznych, jak i logicznych, które musisz starannie rozróżniać.

318.—Akwinata naukę znajdziesz w komentarzu różnych dzieł Filozofa, w IV D. XII. q. I. a. I. sol. I. ad 2): "Dicendum, quod sicut probat Avicenna in sua Metaph., per se existere non est definitio substantiae: quia per hoc non demonstratur quidditas ejus, sed ejus esse; et sua quidditas non est suum esse (Al. super esse); alias non posset esse genus: quia esse non potest esse commune per modum generis, cum singula contenta in genere differant secundum esse: sed definitio, vel quasi definitio ,substantiae est res habens quidditatem, cui acquiritur esse, vel debetur, ut non in alio; et similiter esse in subjecto non est definitio accidentis ,sed e contrario res cui debetur esse

in alio;; et hoc numquam separatur ab aliquo accidente, nec separari potest: quia illi rei, quae est accidens, secundum rationem suae quidditatis semper debetur esse in alio. Sed potest esse quod illud quod debetur alicui secundum rationem suae quidditatis, ei virtute divina agente non conveniat; et sic patet quod facere accidens esse sine substantia, non est separare definitionem a definito; et si aliquando hoc dicatur definitio accidentis, praedicto modo intelligenda est definitio dicta: quia aliquando ab auctoribus definitiones ponuntur causa brevitatis non secundum debitum ordinem, sed tanguntur illa ex quibus potest accipi definitio". Czytaj cały ten art. i następny; zob. Quodl. VII. q. IV. a. X;—I D. VIII. q. IV. a. III; — De Spir. Creat. a. XI; — C. G. l. IV. c. XIV; — S. Theol. I p. q. 45. a. IV (i wiele innych kwestyj i art.);—Opusc. 54. de Natura Accidentis (to ostatnie dzieło zostało ułożone prawdopodobnie przez innego autora).

Z innych myślicieli najgłębiej ujęli niniejszy temat, naszem zdaniem, Kapreol, Grzegorz de Valentia, Jan od św. Tomasza, traktując o nim w różnych sposobnościach.

TWIERDZENIE XXI.—Rzeczywistość przypadłości w podstacie stworzonej nie da się zaprzeczyć.

19.— Teza skierowana przeciwko zwolennikom Kartezjusza, którzy za przykładem swego koryfeusza utożsamiają przypadłości z podstatą zupełnie, twierdząc, iż nie są niczem innem jeno odmiennymi sposobami nierzeczywistymi tejże podstaty. Nieszczęsne wynikłości owej teorji nietylko dla rozumu, ale i dla Wiary, wcale nie trudno zoczyć.

Dowód I. — To, co niezależnie od myśli modyfikuje podstatę pozostającą w sobie tąsamą jest najpierw prawdziwą rzeczywistością; następnie rzeczywiście dodaną do podstaty. Takowe zaś rzeczywistości liczne spostrzegamy w podstacie stworzonej. Więc rzeczywistość przypadłości w podstacie stworzonej nie da się zaprzeczyć.

Większa spoczywa na samej zasadzie sprzeczności — co się mieni rzeczowo, rzeczywistością się mieni.

Mniejsza przypomina tylko codzienne doświadczenie: Jaś z przed dziesięciu laty, dzisiaj Janem, czerstwym młodzieńcem; ile zmian! nie ten sam rozmiar, może nie ta sama cera, nie ta sama siła, nie ta sama naiwność, nie tosamo miejsce (był w Europie, jest w Ameryce może), nie ten sam czas oczywiście, nie tosamo zachowanie się, może syn jest już ojcem itd., itd., atoli coś ocalało z owego zawrotnego wiru przemian — Jan. Tak namacalnym zdarzeniom przeczyć — szczytem szaleństwa. Stąd wniosek prawidłowy: co innego rzeczywistość w potoku zjawisk płynąca — co innego koryto owego potoku nieposuwające się równocześnie z potokiem.

Dowód II. — Przedmiotem naszych zmysłów nie może być próżnia. Podstata zaś przez się niezmysłowa, nie może być ujęta przez zmysły. Więc istnieje inna od podstaty rzeczywistość ujętliwa dla zmysłów, którą zwiemy przypadłością.

Zbytecznem mnożyć dowody w rzeczy jasnej.

320.— 1) Byt orzeka się o podstacie i przypadłości podobnoznacznie podobnoznacznością przy
pisywania. W tej zaś podobnoznaczności kształt oznaczony przez wyraz znajduje się tylko
w naczelnym podobnoznaczniku. Więc prawdziwym bytem jest jeno podstata.

Odp. *rozróżniam większą: w bycie o podstacie i przypadłości orzekanym zachodzi tylko podobnoznaczność przypisywania — przeczę; i stosunkowości — przyjmuję. Przyjmuję również mniejszą, ale rozróżniam wniosek w sensie rozróżnienia większej.*

Widzieliśmy w rozdz. o podobnoznaczności, iż byt orzeka się o swych częściach podmiotowych i podobnoznacznością stosunkowości, w której kształt wymagany wewnątrz podmiotów. W pewnem tylko zastrzeżeniu uiszcza się tu podobnoznaczność przypisywania.

2) *Jeśli przypadłość co innego od podstaty, mylisz się w zdaniu: ściana jest biała.* Wszyscy zaś uważają takie zdanie za prawdę. Więc przypadłość a podstata—jedno i tosamo.

Odp. *rozróżniam większą: mylilibyśmy się, gdybyśmy w podobnem zdaniu orzekali przypadłość o podmiocie oderwanie czyli czystą tylko przypadłość — przyjmuję; orzekając ją konkretnie czyli zrośle z podmiotem — przeczę.*

Widzieliśmy już wyżej jak się zachowuje prawda w różnych orzekaniach i równocześnie unika się tożsamowności. Bez dłuższego zatrzymywania się na tak elementarnym zarzucie, podamy tylko znaczenie wyżej przytoczonego zdania: ściana jest biała, nie znaczy — ściana jest białością, ale znaczy — ściana jest tem, w czem tkwi białość. — Mylisz się tak mówiąc?! Jest to różność rzeczowa między ścianą a białością; myślowa z podstawą — między ścianą *a* białą *(ścianą).*

3)Cokolwiek istnieje, albo duchem jest, albo ciałem. Przypadłość ani tem, ani tamtym. Więc nie istnieje, jako odrębna od podstaty.

Odp. *rozróżniam większą: cokolwiek istnieje* w sobie i niezależnie od podmiotu tkwienia *jest duchem albo ciałem — przyjmuję; cokolwiek istnieje w jakikolwiek sposób czyto w sobie, czyto w innem, jest tylko albo duchem albo ciałem — przeczę.*

Takie istnienie, jak to ostatnie, włącza i wistnienie, które trzyma się pośrodku między istnieć (zgoła) i nieistnieć.

TWIERDZENIE XXII. — Każda z dziewięciu przypadłości zosobna jest pewną rzeczywistością.

321.— Kładziemy to twierdzenie odrębnie od poprzedniego z powodu odrębnego rodzaju przeciwników, którzy, chociaż nie idą za Kartezjuszem i uznają rzeczywistość odrębną niektórych przypadłości od podstaty i odrębność wzajemną, mianowicie, rozmiaru i jakości, jednakowoż w innych, jedni w sześciu, drudzy w siedmiu kategorjach czyli poczetach Arystotelesowych nie widzą rzeczywistości. Takiego zapatrywania są np. Urráburu, Pesch, nasz myśliciel Ks. Franc. Gabryl, i inni dość liczni. Ten ostatni napisał całą rozprawę monograficzną na temat poczetów Arystotelesa pod nagłówkiem "O Kategorjach Arystotelesa". Lecz, niestety! metafizycznie dość miernie przygotowany do podobnej pracy, pozostał niżej zadania, chociaż, trza przyznać, okazał niepośledną oczytaność. Takie kwiatuszki retoryczne jak to: "Że niedość starannie odróżnił Arystoteles stronę metafizyczną od logicznej i gramatycznej (tenete risum, amici!), traktując o kategorjach, tego mu się naturalnie nie chwali (Cóż to? — porywanie się z motyką na słońce!)", to już chyba same przez się udowadniają płytkości metafizycznej autora. Ale zobaczymy dalej szczegółowo powierzchowność myśli autora, który przecież nibyto serjo pisze. Wprzódy musimy się uporać z pozytywną stroną naszego twierdzenia.

2.— **Dowód.** — Istoty, czyli różne sposoby bytowania są rzeczywistościami, jeżeli dany podmiot rzeczywisty różnie sposobią niezależnie od czynu myśli myślącej. A otóż nikt przy zdrowych zmysłach nie powie, że np. Piotr jest dwumetrowy, blondyn, synem Pawła, bijący, bity, w ogrodzie, teraz, siedzący, miljonerem, dlatego tylko, żeś ty pomyślał o tych różnych sposobach jego bytowania; ale przeciwnie, dlatego ty z prawdą pomyślałeś, że on np. siedzi, jest w ogrodzie itd., bo on **"de facto" i rzeczywiście** siedzi, **jest** w ogrodzie (a przecież nie siedzi swem człowieczeństwem lub synostwem, gdyżby skamieniał od siedzenia). Więc każda z dziewięciu przypadłości zosobna jest pewną rzeczywistością, a nie jakąś stroną przedmiotu pomyślanego jako takiego.

Przyznajemy, że takie jestestwa jak gdzie, kiedy, synostwo itd. nie tak łatwo się przedstawiają na ekranie myślowym jak byk i krowa, ale też uznajemy różnicę rzeczową między filozofem a farmerem.

To samo jeszcze będzie udowodnione przy rozbiorze każdego poszczególnego poczetu. Można również rozszerzyć i na to twierdzenie dowody poprzedniego twierdzenia.

3.— Potwierdzenie z powagi Stagiryty: «Καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. Ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ ποίον, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρός τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ ποῦ, τὰ δὲ ποτέ, ἑκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταὐτὸσημαίνει. Οὐθὲν γὰρ διαφέρει τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐστὶν ἢ τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει, ἢ τὸ ἄνθρωπος βαδίξων ἐστὶν ἢ τέμνων τοῦ ἄνθρωπος βαδίζει ἢ τέμνει. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων»* Możnaby przytoczyć wiele innych miejsc, lecz zbyteczne.**

4.— Potwierdzenie z powagi Akwinata: "Dicit ergo primo (Philosophus), quod quia nos praedicari dicimus solum illud, quod praedicatur non secundum aliquod subiectum, hoc autem diversificatur *secundum decem praedicamenta;* sequitur quod omne quod praedicetur "aut in quod quid est," idest per modum substantialis praedicati, aut per modum qualis vel quanti vel alicuius alterius praedicamentorum, de quibus actum est in Praedicamentis." ***

Dalej: "Sed restat circa hoc dubitatio duplex. Prima quidem, quia si actio et passio sint unus motus, et non differunt nisi secundum rationem, ut dictum est, videtur quod non debeant esse duo praedicamenta: cum praedicamenta sint genera rerum. *Item si motus vel est actio vel passio, non invenietur motus in substantia, qualitate, quantitate, et ubi, ut supra dictum est, sed solum continebitur in actione et passione. Ad horum igitur evidentiam sciendum est, quod ens dividitur in decem praedicamenta non univoce, sicut genus in species,* sed secundum diversum modum essendi. Modi *autem* essendi proportionales *sunt* modis praedicandi. *(Praedicando enim aliquid de aliquo altero, dicimus hoc esse illud: unde et decem genera entis dicuntur decem praedicamenta). Tripliciter autem fit omnis praedicatio. Unus quidem modus est, quando de aliquo subjecto praedicatur id quod pertinet ad essentiam ejus, ut cum dico, Socrates est homo, vel Homo est animal; et secundum hoc accipitur praedicamentum substantiae. Alius autem modus est, quo praedicatur de aliquo id quod non est de essentia ejus, tamen inhaeret ei: quod quidem vel se habet ex parte materiae subjecti, et secundum hoc est praedicamentum quantitatis, nam quantitas proprie consequitur materiam, unde et Plato posuit magnum ex parte materiae. Aut consequitur formam, et sic est praedicamentum qualitatis: unde et qualitates fundantur super quantitatem, sicut color in superficie, et figura in lineis, vel in superficiebus. Aut se habet per respectum ad alterum, et sic est praedicamentum relationis: cum enim dico, Homo est pater, non praedicatur de*

---

*Metaph. l. IV. c. VII. n. 4.

**Zob. prócz Kateg., jeszcze Anal. Post. l. I. c. XXII. n. 1—9; Natur. Auscul. l. III. n. 5—6.

***Post. Anal. l. I. lect. 33; z korzyścią przeczytasz całą tę "lectio".

homine aliquid absolutum, sed respectus, qui ei inest ad aliquod extrinsecum. Tertius autem modus praedicandi est, quando aliquod extrinsecum de aliquo praedicatur per modum alicujus denominationis. Sic enim et accidentia extrinseca de substantiis praedicantur; non tamen dicimus, quod homo est albedo, sed quod homo sit albus. Denominari autem ab aliquo extrinseco invenitur quidem quodammodo communiter in omnibus, et aliquo modo specialiter in iis quae ad homines pertinent tantum. Communiter autem invenitur aliquod denominari ab aliquo extrinseco, vel secundum rationem causae, vel secundum rationem mensurae (deniminatur enim aliquid causatum et mensuratum ab aliquo exteriori). Cum autem quatuor sint causarum genera; duo ex his sunt partes essentiae, scilicet materia et forma: unde praedicatio quae possit fieri secundum haec duo, pertinet ad praedicamentum substantiae; utpote si dicamus quod homo est rationalis, et homo est corporeus. Causa autem finalis non causat seorsum aliquid ab agente: in tantum enim finis habet rationem causae, inquantum movet agentem. Remanet igitur sola causa agens, a qua potest denominari aliquid sicut ab exteriori. Sic igitur secundum quod aliquid denominatur a causa agente, est praedicamentum passionis, nam pati nil est aliud quam suscipere aliquid ab agente. Secundum autem quod e contra denominatur causa agens ab effectu, est praedicamentum actionis. Nam actio est actus ab agente in aliud, ut supra dictum est. Mensura autem quaedam est extrinseca et quaedam intrinseca. Intrinseca quidem, sicut propria longitudo uniuscujusque, et latitudo, et profunditas: ab his ergo denominatur aliquid sicut ab intrinseco inhaerente: unde pertinet ad praedicamentum quantitatis. Exteriores autem mensurae sunt tempus et locus. Secundum igitur quod aliquid denominatur a tempore, est praedicamentum Quando: secundum autem quod denominatur a loco, est praedicamentum Ubi et Situs: quod additi supra Ubi ordinem partium in loco. Hoc autem non erat necessarium addi ex parte temporis, cum ordo partium in tempore in ratione temporis importetur; est enim tempus numerus motus secundum prius et posterius. Sic igitur aliquid dicitur esse quando vel ubi per denominationem a tempore vel a loco. Et etiam aliquid speciale in hominibus. In aliis enim animalibus natura dedit sufficienter ea quae ad conservationem vitae pertinent, ut cornua ad defendendum, corium grossum et pilosum ad tegendum, ungulas, vel aliquid hujusmodi, ad incindendum sine laesione. Et sic, cum ltaia animalia dicuntur armata vel vestita vel calcata, quodammodo non denominantur ab aliquo extrinseco, sed ab aliquibus suis partibus; unde hoc refertur in his ad praedicamentum substantiae, utputa si diceretur, quod homo est manuatus vel pedatus. Sed hujusmodi non poterant dari homini a natura, tum quia non conveniebant subtilitati complexionis ejus, tum propter multiformitatem operum, quae conveniunt homini inquantum habet rationem, quibus aliqua determinata instrumenta accomodari non poterant a natura: sed loco omnium inest homini ratio, qua exteriora sibi praeparat loco horum quae aliis animalibus intrinseca sunt. Unde, cum homo dicitur armatus, vel vestitus, vel calceatus, denominatur ab aliquo extrinseco quod non habet rationem neque causae, neque mensurae, unde est speciale praedicamentum, et dicitur habitus. Sed attendendum est, quod etiam aliis animalibus hoc praedicamentum attribuitur, non secundum quod in sua natura considerantur, sed secundum quod in hominis usum veniunt, ut si dicamus equum phaleratum, vel sellatum, seu armatum. Sic ergo patet quod licet motus sit unus, tamen praedicamenta, quae sumuntur secundum motum sunt duo, secundum quod a diversis rebus exterioribus fiunt praedicamentales denominationes. Nam alia res est agens, a qua sicut ab exteriori sumitur per modum donominationis praedicamentum passionis et alia res est patiens, a qua denominatur agens. Et sic patet solutio primae dubitationis. Secunda autem dubitatio de facili solvitur. Nam ratio motus completur, non solum per id quod est de motu in rerum natura, sed etiam per id quod ratio apprehendit. De motu enim in rerum natura nihil aliud est quam actus imperfectus, qui est inchoatio quaedam actus perfecti in eo quod movetur; sicut in eo quod dealbatur, jam incipit esse aliquid albedinis. Sed ad hoc quod illud imperfectum habeat rationem motus, requiritur ulterius quod intelligamus ipsum quasi medium inter duo, quorum praecedens comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, unde motus dicitur actus: consequens vero comparatur ad ipsum, sicut perfectum ad imperfectum, vel actus ad potentiam: propter quod dicitur actus existentis in potentia, ut supra

*dictum est. Unde quodcumque imperfectum accipiatur, ut non in aliud perfectum tendens, dicitur terminus motus, quod non erit motus secundum quem aliquid moveatur: ut pote, si aliquid incipiat dealbari, et statim alteratio interrumpatur. Quantum igitur ad id quod in rerum natura est de motu, motus ponitur per reductionem in illo genere quod terminat motum, sicut imperfectum reducitur ad perfectum, ut supra dictum est; sed quantum ad id, quod ratio comprehendit circa motum, scilicet esse medium quoddam inter duos terminos, sic jam implicatur ratio causae et effectus; nam reduci aliquid de potentia in actum, non est nisi ab aliqua causa agente. Et secundum hoc, motus pertinet ad praedicamentum actionis et passionis; haec enim duo praedicamenta accipiuntur secundum rationem causae agentis et effectus, ut dictum est."**

L

Nieodzowny dokument nauki św. Tomasza na ten temat mamy również w Metaph. l. V. lect. IX. (czytaj koniecznie), ale nie jedyny.

25.— Jasną tedy jest rzeczą, że dziesięć orzeczników (praedicamenta) są rzeczywistościami prawdziwemi, a nie płodem umysłu czystym. Zachodzi więc w zdaniu różność myślowa z podstawą rzeczową między podmiotem a orzeczeniem na jednym z owych sposobów zaszczepionem, gdyż owe sposoby są **rzeczową podstawą** umysłowi do rozróżnienia (bez tej i takiej podstawy, mielibyśmy co najwyżej, różnicę "myśli myślącej", rationis ratiocinantis).

Dziwna rzecz! I Pesch uznaje różnicę "myśli myślonej" między podmiotem, a dodatkami sposobowemi, żeby stąd wywnioskować nierzeczowość dziewięciu przypadłościowych kategoryj Stagiryty (przynajmniej niektórych). "Dico: non esse necesse ponere praedicamenta omnia inter se realiter distincta. Quum enim praedicamenta diversa sint secundum diversos modos praedicandi, potest id, quod est re et actu omnino idem, quatenus diverso modo de diversis praedicatur, ad diversa praedicamenta pertinere.

Itaque distinctio praedicamentorum immediate sumitur a modis praedicandi, mediate a modis intelligendi, et hi sumuntur a modis essendi. Praedicare enim, qui actus est intellectus componentis et tribuentis praedicatum subiecto per secundum operationem, necessario supponit primam, per quam intelliguntur significata terminorum simplicium; et ideo modi praedicandi supponunt modos intelligendi et in iis fundantur. Modi autem intelligendi sumuntur a modis esendi, non ita tamen, ut diversis modis praedicandi semper et necessario respondeant diversae res habentes diversos modes essendi. Etsi enim possunt esse multi modi essendi in natura ad hoc, ut habeantur distincta pradicamenta, satis tamen est, ut illa entitas, ex qua trahuntur diversi modi intelligendi et praedicandi, talis sit, ut secundum se respondere possit multis conceptibus, qui de ea fiunt, ita ut multi modi intelligendi et praedicandi fundati in ea, non sint vani et cassi. Ad id autem satis est distinctio, quae est rationis ratiocinatae." **

6.— Doprawdy jestto dziwna logika! Podmiot przecież prawdziwie staje się takim, jakim go ogłasza rzeczywiste orzeczenie: "Sed quando dico, lignum est album, significo quod ipsum lignum vere factum est subiectum albi". (Post. Anal. l. I. lect. 33.). A więc przez daną rzeczywistość! "Unde patet quod quot modis praedicatio, *tot modis ens dicitur*. Nec est verum quod Avicenna dicit, quod praedicata, quae sunt in generibus accidentis, principaliter significant substantiam, et per posterius accidens, sicut hoc quod dico album et musicum. Nam album ut in praedicamentis dicitur *solam qualitatem significat*. Hoc autem nomen album significat *subjectum ex consequenti* inquantum significat *albedinem per modum accidentis*". (Metaph. l. V. lect. IX.) To samo rzec należy o innych poczetach — kiedy czynisz, nie cierpisz; kiedy cierpisz, nie czynisz; kiedy jesteś tu lub tam, albo uzbrojony— to nie dlatego, że ja tam i tak o tobie pomyślałem! ... (Wręcz przeciwnie!). Jednakowoż godzi się nasz myśliciel Ks. Dr. Gabryl na takie rozumowanie Pescha, na którego powadze

---

*Physic. l. III. lect. V.

** Logika realis, l. III. disp. II. quaeritur 6°, ed. Friburgi Brisg. 1888. p. 242.

spoczywa. Podnosi wprawdzie trudność,* ale zaraz samym Arystotelesem rozwiązuje ten węzeł gordyjski: "Trudność tu jednak więcej pozorna. Weźmy tylko na uwagę Peri herm. 7. p. 17 a 38: "ponieważ istnieją pojęcia rzeczy ogólne, a inne szczegółowe (nazywam zaś ogólnem to, co o większej liczbie rzeczy może być orzekane, szczegółowem, co nie, np. człowiek o wszystkich, Kallias zaś o szczegółowym (człowieku) itd." Tutaj przeciwstawia Arystoteles τὸ καθόλου, pojęcie jakieś ogólne, np. człowiek, pojęciu szczegółowemu (τῷ καθ' ἕκαστον), (jak np. Kalliasowi), przez co jednak wcale nie chce powiedzieć, żeby przedmiot, oznaczony wyrazem: człowiek, a bliżej imieniem własnem: Kallias, nie był w jednym i drugim przypadku tą samą rzeczą." (tamże, str. 66-67).

327.— Cóż powiedzieć o tem wszystkiem? — Zadziwi się oczywiście myśliciel, że Ks. Dr. Gabryl cytuje ustęp z Metaph. E. 4. (V). p. 1027 b. 31: «Οὐ γὰρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν...περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ·». Przecież tu chodzi Filozofowi o zupełnie inną rzecz! Mianowicie, że **sama rzecznia prawdy** i to pełnokształtnej nie znajduje się w naturze rzeczy, jak dobro (jakiem byłaby tam prawda) «ἀγαθὸν» i zło (jakiem byłby tam fałsz) «κακὸν», ale w umyśle; — nie w jakimkolwiek umyśle jednak, — ale «περὶ σύνθεσίν ἐστι καὶ διαίρεσιν», tak, że taka prawda (sądowa i zdaniowa) nietylko nie znajduje się w rzeczy, ale nadto ani «οὐδὲ» w umyśle «ἐν διανοίᾳ» pojmującym tylko i określającym — «περὶ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν». Co to ma do czynienia z niniejszym naszym przedmiotem?! Mało tu zrozumiał Filozofa. Mniej jeszcze w "Peri herm", 7. 17. a. 38.** Ustęp ten ma być dowodem, że powyższa trudność (z Metaf. Arystotelesa) jest tylko "pozorna". Przyznajemy Gabrylowi, iż rzeczona trudność jest tylko "pozorna", na którą to pozorność sam Gabryl złapał się. Ale nie mniej pozorną jest odpowiedź Gabryla, opierającego się na ustępie Arystotelesa z "Wyłożenia". Oto pyszne rozumowania Gabryla: "Tutaj przeciwstawia Arystoteles τὸ καθόλου, pojęcie jakieś ogólne, np. człowiek, pojęciu szczegółowemu (τῷ καθ' ἕκαστον) (np. Kalliasowi), przez co jednak wcale nie chce powiedzieć, żeby przedmiot oznaczony wyrazem: człowiek, a bliżej imieniem własnem: Kallias, nie był w jednym i drugim przypadku tąsamą rzeczą". (tamże, str. 67). — Gdzież tu logika?! Jak można tak zupełnie zapomnieć o stosunku funkcji logicznych do rzeczywistości. W niezliczonych przecież miejscach omawia Arystoteles stosunek orzeczenia do podmiotu (szkoda, że ich nie obliczył Trendelenburg (sposób naukowości właściwy pewnym filozofom), byłby go uważał Gabryl za jeszcze większego znawcę Arystotelesa).

328.— W trojaki sposób prawdziwe (καθ' αὑτὰ) orzeczenia odnoszą się do podmiotu: popierwsze (τὰ μὲν) przypisujemy dane orzeczenie podmiotowi, — bo orzeczenie oznacza samą istotę podmiotu (τί ἐστι σημαίνει) np. Kallias jest człowiekiem. Między takiem orzeczeniem a podmiotem zachodzi różność myślowa z podstawą rzeczową. Druga podstata w orzeczeniu przycina istnienie, co pierwsza podstata podmiotu włącza. Stąd one inaczej wyrażone. Podrugie, orzekamy coś o czemś, bo to coś tkwi w

---

*"Byłoby to wszystko mądrze powiedziane, gdyby nie maleńkie: ale! Oto Arystoteles przy podziale bytu na kategorye zdaje się wymagać innej, a nie tylko pojęciowej różnicy. Wszakże wyraźnie w Met. E 4. p. 1027 b. 31 pisze: "prawda i fałsz nie istnieją w rzeczach samych, jak np. dobro jest prawdą, zle zaś wprost kłamstwem, lecz w umyśle" —natomiast "co się zaś tyczy (podziału) pojedyńczych i oznajmujących istotę rzeczy, te nie znajdują się w umyśle — co więc tak jest, innym jest bytem jak właściwy (bo albo jest istotą, albo jako jakość, albo wielkość i t. d.). "Znaczyłoby to innemi słowy, że podział rzeczy na: istotę, jakość, wielkość i t. d. nie jest w umyśle poznającym, lecz w rzeczach samych; konsekwentnie między kategoryami musiałaby zachodzić różnica rzeczowa." (O Kateg. Aryst. str. 66).

** "Ponieważ istnieją pojęcia rzeczy ogólne, a inne szczegółowe (nazywam zaś ogólnem to, co o większej liczbie rzeczy może być orzekane, szczegółowem, co nie, np. człowiek o wszystkich, Kallias zaś o szczegółowym (człowieku) itd."

podmiocie rzeczywiście (τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρός τι czyniące swój podmiot). Między takiem orzeczeniem a podmiotem zachodzi tak samo różność umysłowa z podstawą rzeczową, bo z jednej strony podmiot prawdziwie jest wielkim, białym, ojcem itd., a nie coś innego jest takiem; z drugiej zaś strony, podstawa owych różnych orzeczeń jest prawdziwie rzeczowa, dodatkiem prawdziwie rzeczowym — co innego białość, co innego rozciągłość, co innego ojcostwo. Między niemi zachodzi różność rzeczowa — chyba ślepy powie, iż długość na metr—to białość albo odwrotnie. Potrzecie, przypisujemy orzeczenie podmiotowi z powodu rzeczywistego dokreślenia, omianowania zewnętrznego owego podmiotu—bo albo rzeczywiście rzeczywistym czynem coś czyni w wyniku, albo rzeczywiście rzeczywistą biernią (nie "podmiotową") coś cierpi, odbiera od działacza rzeczywistego, albo w rzeczywistem miejscu lub czasie rzeczywiście się znajduje, albo rzeczywistą postawą rzeczywiście prosty lub nachylony stoi, albo rzeczywistą zbroją rzeczywiście jest uzbrojony— ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. Τὸ εἶναι czyli bytowanie u Stagiryty nie znaczy tosamo, co marzenie wyobraźniowe (jeśli już trzeba naszym myślicielom i to zauważyć). Zob. o tem wszystkiem wyżej przytoczone ustępy z Arystotelesa i Doktora Anielskiego, zwłaszcza z Metaph. l. IV. c. VII. n. 4.

Więc chociaż "człowiek" a "Kallias" jest jedną i tąsamą rzeczą, jak i człowiek a biały, człowiek a działacz, różnią się jednak wedle rzeczywistości, których jest dziesięć.

Resztę dowodów Gabryla ułożymy w formę zarzutów.

Zarzuty.

9.— 1) "Wynika to także z polemiki jego (Filozofa) z Platonem, który pojęciom ogólnym przypisywał byt samodzielny, podczas gdy Arystoteles przyznaje im byt jedynie w jakiejś rzeczy indywidualnej" (tamże str. 67.).

Odp.—*przeczę rzeczoną wynikłość. Ścieranie się Arystotelesa z Platonem na punkcie wizerunków byłoby może pomocą dla Gabryla tylko wtedy, gdyby Arystoteles przyznawał dziewięciu przypadłościowym poczetom samoistnienie. Tego nigdy nie uczynił. Owszem, wyraźnie powiedział, że nie są* «ὄντα» *ale* «ὄντος ὄντα», *których istnienie polega na wistnieniu.*

2) "Dalej, Arystoteles dzieli istotę na pierkszą i drugą, a przecież tego nikt, kto cokolwiek zapoznał się z pismami Stagiryty (czy to uczynił Gabryl?....), nie zechce twierdzić, jakoby jego δεύτεραι i πρῶται οὐσίαι obejmowały dwie odrębne rzeczy, skoro δεύτεραι οὐσίαι są tylko pojęciem gatunkowem substancji pierwszej: — δεύτεραι δ' οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν (Categ. 5. 14.) czyli, innemi słowy, drugie substancje różnią się od pierwszych tylko dystynkcją myślną, a nie rzeczową". (tamże, str. 67).

Odp. Prawdą jest, że Arystoteles dzieli podstatę na pierwszą i drugą i słusznie. Ale gdzie taki znawca pism Arystotelesa, jak Gabryl, widział, że Filozof z tego podziału robi podział poczetowy; w którem miejscu ustanowił Arystoteles jedenaście poczetów, chcielibyśmy wiedzieć? Kto powiedział Gabrylowi, że każdy podział ma być poczetowy? Coby się stało wtedy z podziałem orzekalności lub logicznych orzeczników: rodzaj, różnica, gatunek itd., albo bytu na logiczny i rzeczowy itd.? Czyby mógł tak rozumować, ktoby "cokolwiek zapoznał się" nie tyle "z pismami Stagiryty", ile z jego myślą?

0.— 3) "Z tych danych łatwo odgadnąć właściwe zapatrywanie Stagiryty na różnicę między poszczególnemi kategorjami. Arystoteles bynajmniej nie popiera tego twierdzenia, że pomiędzy rzeczami pod nie podpadającemi, musi zachodzić rzeczowa różnica, ale mimo to

traktuje je jako rzeczy odmienne, bo też są one niemi pojęciowo (qui potest capere, capiat!) i nie w jednakowy sposób bytem są nazwane". (tamże).

Odp.—przeczę wspomnianą wynikłość. Owszem i poprzedniki zostały wyżej zdmuchnięte. Mowa zaś taka: "traktuje je jako rzeczy odmienne, bo też są one niemi pojęciowo" jest bezrozumem, niedorzecznością. Lecz podejmuje Gabryl.

4) Na wykazanie prawdziwości tego twierdzenia dość przytoczyć dwa ustępy, odpowiadające sobie, mianowicie: Physic. III. 3. 202. a. 13 i Metaph. K. 9 1066. a. 30. W pierwszym czytamy: "I to, o czem się wątpiło, staje się jasne, że ruch znajduje się w rzeczy poruszanej, (jest bowiem jego energją od poruszającej rzeczy wychodzącą). Lecz i poruszającej rzeczy nie inna jest energja, więc musi dla obojga być energją, jest bowiem coś poruszającem, o ile możność do tego ma, poruszane zaś, co jest w energji. Lecz jest także czynem poruszanej rzeczy, tak że dla obojga jedna będzie energja, jak jednaki odstęp od jedności do dwójki i dwójki do jedności, i jak wzgórek i pochyłość, te bowiem rzeczy są jednem, lecz ich pojęcie niejedno. Podobnież i co do poruszającej i poruszanej rzeczy". Arystoteles chce tak w tym, jak i w drugim, jemu odpowiadającym ustępie Metafizyki, dowieść, iż kategorje ποιεῖν i πάσχειν jak niemniej wszystkie niemi objęte pojęcia są rzeczowo identyczne. Że ruch, κίνησις, który rzeczowo nie różni się od ποιεῖν lub πάσχειν nie został przyznany kategorjom: ποσόν, ποιὸν i ποῦ, to nie powinno zadziwiać, gdyż nie znajduje się on w nich wprost, tylko ubocznie, jako to, co sprawia, że jakiś byt może się w tych kategorjach znajdować". (tamże).

331.— Odp. *Nieprawda, że Arystoteles tak tu jak i w odpowiadającym ustępie Metafizyki chce dowieść, iż kategorje* ποιεῖν i πάσχειν... *są rzeczowo identyczne w tem znaczeniu, że ich rzecznia lub istota, lub* λόγος *lub* οὐσία *jest jedno i tosamo jak to rozumie Gabryl; ale w tem znaczeniu, że* ποιεῖν i πάσχειν... *są "rzeczowo identyczne" podmiotem lub rzeczą, w której tkwią jak początek i koniec i słusznie. Jeden i ten sam potok ruchu jest czynności i bierni podmiotem, gdyż to, co działający zamierza sprawić, tosamo odbierający zamierza odebrać. Lecz dlatego, że* ποιεῖν i πάσχειν... *spływają się w jednym podmiocie„ to jeszcze nie znaczy, iż są jedno i tosamo* κυρίως i τῷ λόγῳ *czyli swą treścią lub istotą tak jak nie są jedno i to samo włosy i paznokcie swoją treścią, lecz swojem podmiotem — tobą, który niemi jesteś uwłosiony i upaznokcion. I to nie nasze zdanie tylko, ale i Arystotelesa i pospolitego zmysłu. Oto co pisze nieco niżej od słów przytoczonych:* "Ὅλως δ' εἰπεῖν, οὐδ' ἡ διδαξις τῇ μαθήσει οὐδ' ἡ ποίησις τῇ παθήσει τὸ αὐτὸ κυρίως, ἀλλ' ᾧ ὑπάρχει ταῦτα, ἡ κίνησις·» *A dlaczego nie tosamo właściwie? Bo inna rzecz "sprawność tego jako w tem", a inna rzecz "sprawność tego jako z tego", czyli biernia i czyn —* «τὸ γὰρ τοῦδε ἐν τῷδε, καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι ἕτερον τῷ λόγῳ.» *(zob. również komm. św. Tomasza na to miejsce, l. III. lect. V.). Zresztą, prawdopodobnie sam Gabryl nie zgodziłby się na swój wniosek w praktyce, jeśli zastosujemy* ποιεῖν *do bić a* πάσχειν *do być bitym; w każdym razie odczułby różnicę (niewiadomo czy tylko myślową?!) chociażby mu tłumaczono, iż w ruchu to jedno i tosamo rzeczowo.*

332.— 5) "Inny przykład tyczy się kategorji: ποσὸν i ποῦ. Arystoteles, mianowicie, między przykładami ciągłej (stetig, continuum) ilości w VI. roz. Kategorji wylicza także i miejsce (γραμμὴ - ἐπιφάνεια, σῶμα, ἔτι δὲ παρὰ ταῦτα χρόνος καὶ τόπος). Mimo to w rozdz. IV. Categ. znajdujemy osobną kategoryę: ποῦ która według przytoczonych tamże przez niego przykładów jest faktycznie tylko miejscem, τόπος, danej ilości, a tylko pojęciowo od samejże ilości (ποσὸν) się różni. Miejsce bowiem według definicji Arystotelesa: τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρώτον, τοῦτ' ἔστι ὁ τόπος—jest granicą rzeczy niem objętej, jest niejako płaszczyzną (ἐπίπεδον τι. Ph.IV.4.212.a. 280 objętej rzeczy (nie objętej, ale obejmującej rzeczy—περιέχοντος!), a więc gatunkiem ποσοῦ; natomiast to, co podpada pod kategoryę τοῦ ποῦ, jest samą rzeczą przez miejsce ograniczoną. Zachodzi tutaj podobny stosunek, jak między ποιεῖν i πάσχειν; gdy mianowicie przez miejsce rozumiemy to, co ogranicza dany przedmiot w przestrzeń, to miejsce jest gatunkiem ilości, *gdy zaś mamy na myśli rzecz samą bliżej oznaczoną pod względem miejsca, to* τόπος

stanowi kategoryę: gdzie. I kategorya: kiedy, πότε, *zdaje się być w tym samym stosunku do* πόσον, *bo w VI. rozdz. Categ. i czas, jako* εἶδος ποσοῦ *został przytoczony, Wszelako V. ks. Metafizyki* (13.1020.a.26) *wyjaśnia w należyty sposób stosunek* τοῦ πότε *do* πόσον, *bo tutaj dowiadujemy się, że czas nie na mocy swej istoty, lecz tylko reductive,* κατὰ συμβεβηκός *jest gatunkiem ilości."*

Odp. *wielki to chaos, w którym po same uszy brodzi Gabryl. Ani poczet* ποῦ *jest ciągłą ilością lub miejscem, ani poczet* πότε *nie jest ruchem lub czasem; lecz pierwszy zasadza się tylko na rozmiarze, a bliżej na miejscu, a drugi — na ruchu a bliżej na czasie.*

Rozmiar i miejsce należy do jednego poczetu — rozmiaru; ruch zaś i czas — do jakości (jest bowiem "actus entis in potentia prout in potentia"). Ποῦ i πότε stanowią odrębne poczety niesprowadzalne — irreductibiles. Ale o tem będzie mowa dłuższa w Fizyce rozumowej.

33.— 6) "Za Arystotelesem poszedł św. Tomasz, bo na postawioną sobie w Metaph. lib. II. lect. 9 ad finem trudność: "Sed si actio et passio idem secundum substantiam" — tak odpowiada: "Sed sciendum, quod praedicamenta diversificantur secundum diversos modos praedicandi. Unde idem secundum quod diversimodo de diversis praedicatur, ad diversa praedicamenta pertinet. Locus enim secundum quod praedicatur de locante, pertinet ad genus quantitatis; secundum autem quod praedicatur denominative de locato, constituit praedicamentum ubi. Similiter motus, secundum quod praedicatur denominative de subiecto, in quo est, constituit praedicamentum passionis; secundum autem, quod praedicatur de eo, a quod est, constituit praedicamentum actionis".

Odp. *Nie lepiej zdaje się rozumieć Gabryl Akwinata. Dziwnym trafem to, co miało oświecić Gabryla, utwierdziło go w fałszywem mniemaniu! Prawda, że "praedicamenta diversificantur secundum diversos modos praedicandi", ale powiedział wyżej, jak widzieliśmy, że "diversi modi praedicandi accipiuntur secundum diversos modos essendi"! Tu opuszcza ostatni człon, bo to się rozumie przez się. Resztę łatwo zrozumieć: ta sama rzecz natury np. człowiek może się znaleźć w różnych poczetach: być człowiekiem, ojcem, uzbrojonym itd., ale nie* per idem rei.

Zatrzymamy się tu, chociaż dalej jeszcze udowadnia Gabryl, ale mniej więcej tak samo albo i gorzej (czytaj str. 69-74); zresztą te kwestje, które dotyczą poszczególnych poczetów bytu materjalnego, będą szczegółowo omawiane w Fizyce rozumowej.

34.— *Dopowiedzenie I.* — Wielu autorów zajmowało się "Kategoryami" Stagiryty, jak np. Simplicjusz, Trendelenburg, Bonitz, Ritter, Spengl, Zeller, Casalini, Brentano, Prantl, Schuppe, Schwegler i inni. Powstały na ten temat różnorodne teorje. Trendelenburga teorja np. daje poczetom Arystotelesa znaczenie gramatyczne (zob. Gabryl. O. Kateg. Aryst.). Dla Wundta są to jakieś formy logiczne. Niektórzy, jak Hegel, Kant, Wundt, Stuart Mill, z pogardą nawet spozierali na nie. Wedle Milla są one tak niedoskonałe, że nawet nie zasługują na dokładniejszy rozbiór. Dla Kanta znów — to przypadkowa zbieranina, jak i wedle Hegla. Nie są to sądy (o ile jeszcze można nazwać podobne bzdurstwa sądami) bezinteresowne — miały przygotować teren konstrukcjom apriorycznym czyli snom wyśnionym przez owych śniarzy. Lecz daremne to zakusy! Dopóki rozum ludzki pozostanie rozumem, rządzić nim będą poczety Stagiryty. Najgłębiej ujęli myśl Filozofa Albert Wielki i Akwinat.*

35.— *Dopowiedzenie II.* — Co to jest sposób? Kłócą się pomiędzy sobą na ten temat myśliciele, mianowicie, czy sposób jest jakąś przypadłością osobliwą, przeciwstawioną przypadłości jakiejś bezwzględnej. O. De Maria dochodzi do tej konkluzji: "Verisimilius fortasse per inductionem concludere possemus, illa accidentia dici modalia vel modos, quae recepta immediate in aliis accidentibus, illa intendunt vel remittunt, vel etiam in species scindunt uti rectitudo et curvitas in linea."**

---

*Czytaj również Kosm. Alamanna S. J. Suma Phil. i Sylw. Maura S. J., Arist. Opera omnia wyd. Bringmann S. J.

**Ont. p. II. q. IV. a. II.

*Dla Kard. Merciera sposób jest gatunkiem przypadłości: "une de ses (de l'accident absolu--genre) espèces est représentée par l'accident modal ou mode accidentel".**

*O. Remer tylko napomknął o tym podziale bez jego zachwalania: "Hanc tamen divisionem simpliciter innuimus, sed non probamus, quia difficile aut forte impossible est eam exhibere per membra opposita aut quae non implicent aliquid falsi aut etiam absurdi.***

336.— Naszem zdaniem, o ile możemy wywnioskować z dzieł różnych wielkich myślicieli — Stagiryty, Augustyna itd., sposób jestto wyraz odpowiadający wyniosłemu pojęciu podkreślającemu miarę czyli stosunek danej zawartości do zawierającego.

A więc pojęcie wędrujące po wszystkich bytach prawdziwie złożonych. Przeto sposób Boga jest bez sposobu, jak się wysłowia św. Augustyn. Poza Nim wszystko w sposobie, w mierze, "in mensura". Zatym, sposób anioła polega na tym, żeby mieć istnienie zakrojone na ten kształt, w tym stopniu doskonałości, a nie inaczej; człowieka sposób więzi duszę nieśmiertelną w ciele. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, żeby odnosić sposób zwłaszcza do przypadłości, które wypływając z pierwiastków istotnych, są właśnie dlatego jakby ich miarą, mierząc je ilościowo i jakościowo. Stąd rozumiemy łatwo dlaczego z pomiędzy przypadłości jedne nadają się mniej, drugie więcej na nazwę sposobu. Tak np. sam wyraz przypadłości jako takiej, zawierając w sobie jeno pojęcie tego "cui debetur esse in alio" czyli zależności, niełatwo przyjmuje pojęcie i nazwę miary, a więc i sposobu; różne gatunki rozmiaru przeciwnie — chyba najbardziej. Z rodzaju rozmiarowego przenosimy to pojęcie miary lub sposobu na rodzaj jakości — siły, energji, czynu; skąd w naszej potocznej mowie tak częste te "w jaki sposób? — W ten sposób;; — ten sposób lepszy, skuteczniejszy", przez co rozumiemy miarę wysiłku, środków odpowiednich do osiągnięcia danego celu. Mówisz np. ta panna z pewnością uwięzi go, "ona ma sposób na to" (puder, szminkę, żelazka itp. w odpowiedniej mierze). A dalej i na przyczynę został przeniesiony sposób, zwłaszcza narzędziową (bo i to środek — pośrodek).

TWIERDZENIE XXIII. — Chociaż naturalnem prawem przypadłości tkwią w podstacie, atoli pod wpływem pierwszej przyczyny mogą oddzielnie istnieć.

337.— Jestto, jak widzimy, kwestja odmienna od poprzednich. Tam pytalim się, czy przypadłość coś podstacie rzeczowego dodaje i przyszliśmy do wniosku, iż jest rzeczywistością dziewięcioraką .Tu posuwamy się krok naprzód i pytamy się czy ta przypadłość (którakolwiek wogóle) może oddzielnie istnieć. Zagadnienie nasze nie dotyczy więc jakiejś poszczególnej przypadłości, ani też samego wydarzenia, lecz możebności, tak ,że niniejsza kwestja pod inną formą tak się przedstawia: czy istotą przypadłości jest wistnienie, czy tylko naturalny wymóg wistnienia? Szkot przeczy i jedno i drugie. Udowodnimy, że przypadłość tylko domaga się naturalnie podmiotu tkwienia, coś jak dusza ludzka — podmiotu **przylgnienia,** a nie teraźniejszego przylegania.

Przeciwnikami naszymi są tu Kartezjusz i jego liczni zwolennicy nowocześni, oraz ci wszyscy, którzy nie rozumiejąc dostatecznie Filozofa, nadprzysłankowe z jego nauki (zob. Kateg. rozdz. II.) wnioski wyciągają.

Dowód 1ej Części. — Gdyby z natury swej przypadłość mogła istnieć bez podmiotu (podstaty), byłaby z natury swej samoistniącą. Co zaś z natury swej samoistnieje podstatą jest. Więc bez sprzeczności, tj. bez przeobrażenia się przypadłości na podstatę, nie możesz utrzymywać naturalnej możliwości istnienia przypadłości bez podmiotu.

*Metaph. Gener. str. 322.
**Metaph. Gen. q. III. a. II. de Accid.

Dowód jest jasny rozumiejącemu wyrazy i nie potrzebuje objaśnienia; i, naszem zdaniem, tyle tylko uczy Stagiryta w drugim rozdz. Kateg.

Możemy posłużyć się tu przykładem powoju. Z natury swej pnie się do góry po tyczce. Bez tyczki nie wzniesie się jak lilja, róża, lub drzewo. Lecz to tylko o słabych własnych siłach. Do jakiego samowzniesienia może go doprowadzić sztuczne pędzenie bogatego w pomysły ogrodnika — niewiadomo.

38.— **Dowód 2-ej Części.** — Co może przyczyna druga swoim wpływem, to może i niezmiernie więcej przyczyna pierwsza swoim wpływem, jeżeli wpływanie przyczyny drugiej jako drugiej nie stanowi samej istoty wyniku. — Przypadłość zaś ma swą istotę odrębną od istoty podstaty stworzonej i jej wpływania, jak widzieliśmy i zdrowy rozum wskazuje. Więc przy zmianie wpływu istnościowego podstaty stworzonej na wpływ takowy przyczyny pierwszej przypadłość nie zmieni swej istoty, to zn., że pod wpływem pierwszej przyczyny istnieć może oddzielnie od podstaty.

Większa.—Istnienie przypadłości nie jest istotą przypadłości, jak w każdej rzeczy stworzonej(zob.wyżej), ani też istnieniem podstaty, jak zobaczymy w bezpośrednio następnem twierdzeniu, stąd nic nie stoi na przeszkodzie, żeby przypadłość istniała bez podmiotu swej podstaty. Tak istniejąc, przypadłość najpierw nie staje się podstatą, lecz zachowuje swoją własną odrębną istotę; a następnie zachowuje też swoje własne istnienie, nie mniej odrębne od istnienia podstaty w stanie oddzielenia, aniżeli w stanie tkwienia. To istnienie przestaje tylko być wistnieniem czyli tkwieniem, co jedyne zostanie zastąpione przez wpływ pierwszej przyczyny; lecz przypadłowość przypadłości pozostanie, gdyż w oddzielnym stanie ona nie będzie samoistnieć, ale będzie istnieć pod wpływem pierwszej przyczyny, jak poprzednio istniała pod wpływem podstaty podmiotniczącej (atoli nieprawidłowo wnioskowałbyś, więc Bóg w tym przypadku jest podmiotem przypadłości. Prawidłowy wniosek jest: więc Bóg zastępuje przypadłości podstatę).

Mniejsza. Że istota przypadłości co innego, a istota podstaty co innego, to jasne z określenia obojga i z poprzedzających twierdzeń. Niemniej jasną jest rzeczą, iż nie aktualne wpływanie podstaty na przypadłość jest istotą tej ostatniej. To wpływanie—to nic innego jak tylko podmiotniczenie podstaty, a wistnienie przypadłości. Żadnemu zaś stworzeniu czyto istnienie czyto wistnienie nie jest istotą. Zatym, wniosek wypływa prawidłowym kanałem konieczności: więc niema sprzeczności w tem, żeby przypadłość sama bez podmiotu pod wpływem nadprzyrodzonym istniała.

39.—Potwierdzeń z powagi św. Tomasza możnaby przytoczyć bez liku. Poprzestaniemy na kilku. "Cum effectus magis dependeat a causa prima, quam a causa secunda. Deus qui est prima causa substantiae et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare potest in esse accidens, substracta substantia per quam conservabatur in esse sicut per propriam causam: sicut etiam alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus causis."*

"Cum ens non sit genus, hoc ipsum quod est *esse*, non potest esse essentia substantiae vel accidentis. Non est ergo definitio substantiae, ens per se sine subiecto, nec definitio accidentis, ens in subiecto; sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subjecto; quidditati autem, sive essentiae accidentis competit habere esse in subjecto. In hoc

*3. p. q. 77. a. 1.

autem sacramento (Eucharistiae) *non datur accidentibus quod ex vi suae essentiae non sint in subiecto*, sed ex divina virtute sustentante, et ideo non desinunt *esse accidentia*, quia non seperatur ab eis definitio accidentis, quae est *aptitudo* ad subjectum, quae semper manet in eis, non actualis inhaerentia, nec competit eis definitio substantiae".*

Zarzuty przeciw temu twierdzeniu pochodzą z niezrozumienia przypadłości i jej stosunku do podstaty, przeto łatwo sobie z niemi poradzisz skoroś zrozumiał dowód.

340.— *Uwaga I.* — Czy też odwrotnie i podstata może istnieć oddzielnie od przypadłości? — Na to ogólne pytanie musimy dać odpowiedź przeczącą. Tem samem bowiem, że jakaś podstata stworzona istnieje, pociąga za sobą odniosłość poczetową (przypadłość więc) do swej przyczyny. Co się tyczy przypadłości bezwzględnych, św. Tomasz nie widzi przyczyny niemożebności. Kapreol przeciwnie zdaje się widzieć niemożebność, wiedziony tym powodem, że te przypadłości są przysposobieniem (dispositiones) podstaty, bez którego tworzywo np. nie może należycie przyjąć kształtu i istnieć. Lecz odpowiadamy, te *dispositiones* są przyczyną materjalną względem kształtu i przed kształtem, ale kształtną i z kształtu względem tworzywa, tak, że kształt bezpośrednio kształtuje materję. Stajemy więc po stronie Tomasza.

Inni autorzy, jak O. Remer, ogólnie zaprzeczają takiej możebności — na co również nie możemy się pisać.

Uwaga II. — W swej Metaf. Ogól. str. 336 Kard. Mercier pisze: "La philosophie, laissée à elle-même, n'aurait aucune raison, semble-t-il, d'affirmer que des accidents corporels soient séparables de leur substance: l'expérience universelle et constante ferait inévitablement regarder une pareille séparabilité comme invraisemblable et inclinerait sans doute l'esprit à la juger impossible". — To się nie zupełnie zgadza z prawdą (salva reverentia tanti viri!). Przyznajemy, że o wiele trudniej bez faktu sakramentalnego umysł ludzi padłby na pomysł tej oddzielności, miałby mniej powodów do jej twierdzenia (mniej fakt), ale w razie gdyby o tem pomyślał, miałby słuszne powody przeczyć taką możebność oddzielności w naturalny sposób i to uczynił, naszem zdaniem, Arystoteles w dziele wyżej wspomnianem; ale też z drugiej strony, miałby słuszne powody, posuwając się wyżej, twierdzić możebność owej oddzielności w jakiś inny sposób niż naturalny, skoro przypadłość nie podstata i nie swoje istnienie.

341.— *Uwaga III.* — W niniejszem twierdzeniu chodzi zwłaszcza o rozciągłość, która z powodu swego szczególnego rodzaju, może być drugorzędnym i bezpośrednim podmiotem innych przypadłości.**

Zachodzi pytanie, czy też inne przypadłości jak białość, czerwoność, myślenie, wiedza, itp., mogłyby istnieć (nie w przyrodzony sposób, oczywiście) bez podmiotu (a więc bez rozmiaru)? Naszem zdaniem, nowsi myśliciele za skwapliwie odpowiadają tu przecząco ("Sunt enim quae actualem influxum ipsius substantiae requirunt, ut sunt actus vitales"—Remer). Odpowiadamy na pytanie z Doktorem Anielskim, że z punktu widzenia tylko natury przypadłościowej owych przypadłości niema sprzeczności w tem, żeby one istniały pod wpływem pierwszej przyczyny bez podmiotu (podstaty i rozmiaru), ale ponieważ ich jednostkowość wypływa wyłącznie z podmiotu, jest rzeczą absolutnie niemożliwą, żeby w stanie seperacji pozostały jednostkowe, tak żebyś mógł powiedzieć ta białość lub tamta, lecz tylko: białość, —na sposób wizerunku platonicznego. To samo należy powiedzieć o myśli: "de qualitate spirituali omnino idem dicendum videtur quod de qualitate corporali dictum est."*** Byłaby to więc myśl, którąby nikt nie myślał, myśl bez myślącego, myśl w sobie.****

TWIERDZENIE XXIV.—Przypadłości istnieją swojem własnem istnieniem, a nie istnieniem podstaty.

342— Niniejsze twierdzenie jest tylko podwynikiem tego, co dotychczas o przypadłości powiedziano, ale, ponieważ byli i są myśliciele (jak Soto, Domet de Vorges) przeciwnego za-

*Ibd. ad. 2. Zob. w trzeciej odpowiedzi (ibd.) skąd jednostkowość tych przypadłości.

Chociaż prawdą jest co pisze J. Gredt: "Ex dictis patet neque primum accidens seperatum. (quantitatem) esse aliorum accidentium subiectum inhaesionis, sed omnia esse sine inhaesionis subiecto." (Elem. Phil. r. II. ed. 1922. str. 117.) —rozumiejąc **subiectum simpliciter, bo i rozmiar jest podmiotem drugorzędnym.

***Quodlib. VII. a. X. od 2.

****Zob. Quodlib. VII. a. X., wyżej podany.

patrywania, jesteśmy zmuszeni tę kwestję odrębnie postawić: zwłaszcza, że pomiędzy błądzącymi znajdują się autorzy wcale niepośledniej sławy, jak Kard. Mercier.*)

Dowód I. — Przypadłość jest istotą odrębną od istoty podstaty jak wyżej udowodniono. Istocie zaś odrębnej należy się odrębne istnienie. Więc rzeczywista przypadłość istnieje istnieniem odrębnem (niekoniecznie **oddzielonem!) od istnienia podstaty.**

Mniejsza. Przez istotę rozumiemy pierwiastek kształtny istnienia — to przez co coś istnieje w tej przyrodzie, a nie w innej. Przeto istnienie tej natury musi być do tej natury przystosowane. Jeżeli więc przyroda, natura, kształt, forma jest samoistna, i istnienie będzie takiem czyli nie wistnieniem. Przeciwnie, jeśli natura domaga się podmiotu (jak w naszym wypadku — przypadłość), i istnienie jej będzie **wistnieniem,** nie zaś istnieniem zgoła i bez dodatku.

Tosamo nieco inaczej: możność i sprawnik koniecznie mają być w tym samym rodzaju. Istnienie stoi do istoty każdej rzeczy w stosunku sprawnika do możności. Więc istnienie podstaty nie może być sprawnikiem czyli istnieniem istoty przypadłościowej.

343.— **Dowód II:** O podstacie i przypadłości orzekamy byt nie jednoznacznie, lecz podobnoznacznie tak podobnoznacznością stosunku jak i stosunkowości. W razie zaś istnienia przypadłości przez istnienie podstaty, to ostatnie orzekanie nie miałoby miejsca. Więc przypadłość swojem własnem istnieniem istnieje.

Mniejszą udowodniamy: w podobnoznaczności stosunkowości mają być cztery wyrazy dla podobieństwa stosunków. Jeżeli zaś utożsamisz istnienie przypadłości z istnieniem podstaty, będziesz miał tylko 3 wyrazy— podstatę, przypadłość i istnienie (wspólne). Więc wykluczysz podobnoznaczność stosunkowości między podstatą a przypadłością.

Dowód III: Gienjalni filozofowie uczą i słusznie, że istnienie przypadłości jest wistnieniem. W twojem zdaniu byłoby istnieniem zgoła i bez dodatku.

Dowód IV: istnienie jest ostatecznym kresem, ostateczną doskonałością wszelkiej rzeczy. Spływanie się więc dwóch istnień przypadłości i podstaty w rzeczowej jedności, pociągnie za sobą rzeczową jedność przypadłości i podstaty w gatunku.

Dowód V: Przypadłości prawdziwie i rzeczowo wypływają z podstaty. Gdyby więc przypadłości istniały, jak mówisz, istnieniem podstaty, wypływałyby przed wypływaniem, albo wypływanie zaprzepaściłoby się w niczem.

Dowód VI: powstawanie kończy się w istnieniu. Więc istnieje, co właściwie powstaje. Powstaje zaś właściwie całość złożona, nie przypadłość (nie białość staje się, lecz coś staje się białe). Więc to, co istnieje właściwie, tj. ma właściwe istnienie czyli podstatowe — jest całość złożona.

---

*Ich powagą wsparci inni dopuszczają się takich zdań: "I trzeba przyznać, że hipoteza wspólnego istnienia substancji i przypadłości uwydatnia lepiej, niż hipoteza istnień różnych, jedność bytu substancjalnego, będącego podmiotem różnych przypadłości, tudzież istotną zależność tychże od substancji." (Wais. Ont. str. 157.) i wpadają w pewien rodzaj sceptycyzmu: "Wobec tego trudny jest tutaj wybór między rozmaitemi zdaniami. (Wais, tamże, str. 158.).

Przeto przypadłość, będąc częścią aktualnie odrębną od podstaty, częściowem, niewłaściwem istnieniem czyli wistnieniem istnieje.

Możnaby dalej mnożyć argumenty, lecz zbytecznie.

344.—Wystarczy potwierdzić tezę powagą Akwinata: "In Socrate ponitur **aliud esse** secundum quod est **albus,** et **aliud** secundum quod est homo, quia esse album non pertinet ad **ipsum esse personale** Socratis"; stąd takiego esse mnożność: "Esse album est esse Socratis, non in quantum est Socrates, sed in quantum est albus. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona: aliud enim est esse quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus".* — "Cum accidentia **habeant esse** et **essentias proprias** et eorum **essentia non sit** eorum esse, constat quod aliud est in eis **esse** et **quod** est, et ita **habent compositionem**".** I w tysiącu innych miejsc znajdziesz tosamo.

Czy więc jest prawda, że "hipoteza wspólnego istnienia substancji i przypadłości uwydatnia lepiej jedność bytu substancjalnego"? Tak jest. Jeśli się piszesz za Kartezjuszem utożsamiającym zupełnie podstatę z przypadłością, lecz któż się na jego bzdurstwo może zgodzić? Podporządkowując podstatę i przypadłość pod jedno istnienie, albo niweczysz podstatę lub przypadłość (pierwsza niedorzeczność!) albo tworzysz dwie *podstaty* w jednej *(druga niedorzeczność!). Naśladujesz nieroztropnego pastucha pędzącego krowę na mokrą koniczynę.*

Zarzuty

345.— 1) *Gdyby istnienie przypadłości było odrębne od istnienia podstaty, przypadłość istniałaby odrębnie od podstaty. To zaś niedorzeczność. Więc ...*

Odp. *rozróżniam większą: przypadłość istniałaby odrębnie, tj. oddzielnie od podstaty — przeczę; istniałaby odrębnie, to zn. w podstacie byłaby bytnością rzeczywiście dodaną — przyjmuję. Koniecznie musisz się nauczyć rozróżniać istnienie od wistnienia.*

2) "Wszelka rzecz jednostkowa ..... jest jedna. Jedna zaś rzecz prawdziwie nie ma dwóch istnień, "impossibile est quod unius rei non sit unum esse", mówi św. Tomasz. Więc wszelka rzecz samoistniąca w naturze posiada jedno tylko istnienie". (Mercier, Metaph. Génér. str. 323).

Odp. *Dziwny to argument, nieprawdaż?! Możemy wszystko koncedować, nie wyjąwszy nawet wniosku. W samej rzeczy, ten jeden człowiek nie ma dwóch istnień; byleś tylko nie mówił, że on poza człowiekiem jeszcze czemś innem jest, gdyż wtedy do tego* innego *czegoś, trza będzie inne* jest!

3) "Jednakowoż, rzeczy w naturze istniejąc są, ozdobione przypadłościami ... Więc, ten dąb (np.) i jego rozmiar mają razem jeno jedno istnienie" (Mercier, tamże).

Odp. *Przyjmuję poprzednik, a przeczę następnik i następstwo. Mirabile argumentum! —ty jesteś jedną rzeczą w naturze, ty jesteś ubrany ubraniem, więc twoje istnienie i istnienie ubrania jest jedno tylko! Uważaj więc, żebyś nie wyskoczył ze swej koszuli — wyskoczyłbyś ze swego istnienia.....*

346.— 4) "Myśl, którąby miała swoje istnienie... nie byłaby prawdziwie myślą tego, któremu się przypisuje." (ibd.).

Odp. *rozróżniam poprzednik: gdyby myśl miała istnienie swoje oddzielone od podstaty —przyjmuję następnik: gdyby myśl miała swoje istnienie tylko odrębne od podstaty i jej istnienia, ale nie oddzielone — przeczę następnik. — Złoto nie w twojej kieszeni (ale w mojej) nie jest twojem; lecz złoto w twojej kieszeni jest* twojem, *chociaż nie przez jego*

---

*3 p. q. XVII. a. II.
**IV. D. XII. a. I. sol. III. ad 5.

istnienie istniejesz! Jest przecież jedna jedność "simpliciter", i jedna jedność "secundum quid" — "sicut et ens"!

5) "Przypadłość nie jest, ściśle mówiąc, bytem, ale czemś bytu "non ens, sed aliquid entis". Przypuściwszy zaś, iż przypadłość ma swoje istnienie: dlaczegoby sobie miano odmawiać powiedzieć, że ona jest "bytem" poprostu i bez zastrzeżenia. Więc..... (tamże str. 325).

Odp. *Widocznie nie może czy nie chce zrozumieć Kardynał, że nie wszelkie istnienie jest "esse simpliciter et sine addito", że prócz takiego istnienia, mamy jeszcze istnienie, które zgoła i bez dodatku nie jest istnieniem, ale jest zgoła i bez dodatku* wistnieniem. *A to zrozumieć jest koniecznem "sous peine de ne plus rien comprendre" dans la Métaphysique.*

47.— Gdyby przypadłość istniała istnieniem podstaty, to nietylko nic nie pomagałaby "niebytności" (non ens) przypadłościowej, aleby sprawę jej pogorszyła. W samej rzeczy, pod sprawnik podstaty mogą się podporządkowywać jeno sama podstata wprost i jej elementy "reductive". Owymi elementami podstaty (materjalnej) są materja i forma i nic więcej. Do którego z nich zaliczysz przypadłość? Chyba nie do materji. Więc do formy. Czem jest forma w danej rzeczy? Tem, przez co ta rzecz jest tem, czem jest np. człowiekiem (przez duszę nieśmiertelną). Czyż takie zadanie przypadłości? Bynajmniej! Przypuszczając podstatę już istotnie wykończoną, *istniejącą*, dodaje niektóre udokładnienia. Nie może więc istnieć tem samem istnieniem, które musi przypuszczać, gdyż wtedy byłaby i niebyłaby—sprzeczność!

Myśląc, *jesteś* prawdziwie myślący. Gdyby istnienie twej myśli, a istnienie twoje było jedno i tosamo, przestając myśleć, przestałbyś być ty sam (bo chyba nie powiesz, że twoja myśl istnieje nawet kiedy nie myślisz). Któż na to się zgodzi?!

48.— *I nie mów, że istnienie przecież jest "l'acte* dernier *esse ultimus actus" (jakbyś chciał powiedzieć, że trzeba się śpieszyć zawrzeć* wszystko w istniejącem *nawet przypadłości, nim przyjdzie istnienie!....). Bo jeśli rozumiesz, co mówisz, musisz dodać (co każdy rozumiejący rozumie)* de toute chose — *"l'acte dernier"* de toute chose — *"ultimus actus"* omnis rei. *A więc istnienie podstatowe jest "actus ultimus" podstaty, ale nie przypadłości. Obojętnie patrzy podstata na przypadłość i jej istnienie. I jak przypadłość* przypada *podstacie już wykończonej, tak też istnienie przypadłości przypada istnieniu podstaty już istniejącemu —nie możesz* być myślącym wprzódy nim *będziesz tobą, ale możesz* być tobą *i* nie być myślącym *— znak, że jedno być i drugie być nie jest jedno i tosamo być.*

Owa odrębność istnień nie powoduje "un assemblage d'entités" z podstaty i różnych przypadłości czyli "zbieraninę bytności", gdyż wszystkie z poszczególnych przypadłości nie istnieją zgoła jak podstata, żeby się z nią i między sobą wzajemnie potrącały tylko przez kontakt.

49.— Takie pojmowanie — to gra wyobraźni — to niedostateczne zrozumienie arystotelicznego wychodzenia do sprawności. Wszelkie stworzenie wychodzi na spotkanie istnienia, skoro nie jest swojem istnieniem. W chwili spotkania, rzecz osięga ostateczny doprowód, tak że dalej prowadzoną być nie może, gdyż wszystko nie pragnie nic innego jeno być. Poza być jest niebyć, a tego nikt i nic pragnąć nie może, gdyż pragnąć nic a niepragnąć—to jedno i to samo. Lecz ponieważ rzecz doprowadzona do istnienia, tem samem, że nie jest swojem istnieniem, nie posiada wszelkiej doskonałości istnienia jako istnienia, lecz tylko doskonałość swoją przez swoje istnienie uiszczoną, pozostawia wiele doskonałości poza sobą w sobie uiszczonej nieuiszczonych. Jeżeli te doskonałości pozasobne tudzież nieuiszczone, w danej rzeczy są uiszczalne — to ta rzecz jedna i tasama jest uiszczona i nieuiszczona, w możności i w doprowodzie lub sprawności. Jest uiszczona, doprowadzona, sprawiona w swej doskonałości, która stanowi ją i która *już istnieje* swojem istnieniem. Jest nieuiszczona, w możności względem doskonałości pozasobnych, które więc już nigdy nie będą mogły stanowić *jej*, ale co najwięcej jej *własność*, gdyż jedno i tosamo nie może być i niebyć równocześnie— być uiszczone i niebyć uiszczone. Jeżeli więc te pozasobne doskonałości nie mogą więcej zrobić z rzeczy rzecz, a coś mogą (skoro ona z jednej strony ich doskonałości jeszcze nie ma a z drugiej strony mieć może; które to są — nie tu miejsce na odpowiedź), przeto zrobią ją albo tylą, albo taką, albo tutejszą itp. Kogo zrobią taką? — Tę rzecz, która jest i nie

jest. Jest mianowicie, sobą, przez swą doskonałość lub kształt istotowy. Nie jest, mianowicie, taką, przez brak jakości, do której znajduje się jeszcze w możności czyli w stanie niemienia. —Co się znajduje w możności? — Ta sama rzecz, co pod innym względem już jest w doprowodzie. — Kiedy zostanie wyprowadzona z tej drugiej możności, mianowicie, względem jakości? — Kiedy spotka się z istnieniem jakości. Więc z istnieniem *innem* od istnienia już mianego (swej podstaty)—inaczej spotkałaby się ze sobą. — Jakość przecież nie istnieje i istnienia nie ma! — Oczywiście, że nie. To też niezmordowanie powtarzamy, iż przypadłości *nie istnieją*, że nie jakości spotykają się z istnieniem jakości, że nie jakości stają się jaką, ale możność jakości przez jakość spotyka się z istnieniem mniej jakości, niż jakościowem, gdyż istnienie jakości jest mniej jakości istnieniem, jak raczej podstaty jakością zjakościowanej. To właściwie jest, co się staje. Nie zaś jakość staje się, lecz możność przyjmując kształt, staje się wedle kształtu. Tą możnością do jakości np. białości jest, jak widzieliśmy podstata np. ściana. Pierwiastek kształtny istnienia ściany białej jest białość. Ani więc ściana nie jest białą, ani białość nie jest białą, ale całość złożona ze ściany i białości czyli ściana biała jest białą. Dla tego też w porządku białości, ściana biała jest "unum *per se*" każde bowiem "unum per se" z prawdziwej możności i z prawdziwego sprawnika składa się, lecz w swoim porządku, bo podział możności i sprawnika jest *podobnoznaczny*, nie jednoznaczny (przeciwnie w tej teorji Kard. Merciera).

350.— Widzisz więc namacalnie jak grubo pomylił się Kardynał zwiąc takie "unum per se", choć w porządku przypadłościowym, "un assemblage d'entités" i jak mało zrozumiał prawdziwe stawanie się. Możesz dopomóc swej wyobraźni przykładem świecy z wosku; — wosk jest woskiem przez kształt wosku, a świecą przez kształt świecy; w świecy z wosku masz dwa *jest* jak i dwa kształty; jedno drugiemu nie przeszkadza — nie dlatego, że wosk stał się (i jest) świecą, przestał *być* woskiem — masz więc dwa być innego porządku: istnieniem wosku istnieje wosk, istnieniem świecy istnieje świeca. — Zosobna? — Dziecinność! Świeca przecież w wosku — przeto i istnienie świecy w istniejącym wosku—wistnieje.

Nie będziemy dalej prześladować Kard. Merciera. Zresztą nic innego nie usłyszymy, tylko powtarzanie tego samego .Co do jego odwoływania się na powagę św. Tomasza, to chyba tylko szczery uśmiech wywołać może. Taki tekst jak "de Ente et Essentia, c. VII." cytowany przez samego Kardynała i inne podobne jemu są przeciwne nietylko "à première vue", ale więcej jeszcze à la seconde et à la troisième—Takie zaś wyrazy Doktora Anielskiego jak: "Accidentia dicuntur entia, non *quod ipsa* habeant esse, *sed quia eis aliquid est".* nie przedstawiają żadnej trudności po tem, cośmy powiedzieli.*

351.— *Uwaga*: co należy rozumieć przez to, co często powtarzamy, że *istnienie* przypadłości jest *wistnieniem?* Czy bierzemy tu wistnienie w znaczeniu ostatecznego sprawnika przypadłości w przeciwstawieniu do istoty (możności tego sprawnika) przypadłości? Gdyby tak brano ten wyraz wszelkie istnienie stworzone nawet podstatowe byłoby wistnieniem, gdyż żadne z nich nie istnieje w sobie, lecz w swej możności (w istocie). Z drugiej zaś strony, nie można tego wyrazu brać w znaczeniu samej tylko istoty przypadłościowej, gdyż bez swego istnienia jest tylko możnością, to zn. jak widzieliśmy wyżej, aktualnie podstatą tylko, która bardzo dobrze zgadza się z równoczesną możnością przypadłościową. Przeto wistnienie należy brać w znaczeniu istnienia i istoty przypadłości czyli istnienia przypadłości sposobem (istotą) przypadłości usposobionego; — przeto więcej ze strony sposobu, na mocy zasady "secundum quod unumquodque tale et illud magis". Takie jest zdanie Akwinata: "Inesse non dicit esse accidentis absolute, sed *magis modum essendi* qui sibi competit ex ordine ad causam proximam sui esse". (IV D. XII q. I. a. I. sol. I ad. 1). Nazywa Doktor Anielski podmiot przyczyną bliższą "sui esse", tj. przypadłości, bo też jest nią iście, albowiem przypadłość wychodzi z podmiotu, jako ze swej możności, której właściwością jest podmiotniczyć temu wypływowi (tak jak się ma materja w porządku podstatowym), stąd tylko "esse" przypadłości jest "inesse" (czego nie można powiedzieć o "esse" podstatowem, choć również w materji, jako w podmiocie przez formę, ale w podmiocie bez żadnego "esse" przed pierw-

---

*1a 2a q. 55. a. IV. ad 1.

szem). Usunąwszy więc tę przyczynowość podmiotniczą, "esse" przypadłości pozostanie jeszcze "esse" przypadłości, bo przypadłość pozostanie przypadłością (wymogiem tego inesse), ale już nie będzie "inesse", gdyż przypadłość wtedy nie zachowa aktualnego stosunku do bliższej przyczyny czyli do podmiotu, ale do dalszej przyczyny tylko czyli do pierwszej, który to stosunek nie wyraża się przez "inesse", ale przez "esse ab alio". Akuratnie św. Tomasz: "Et quia remoto ordine accidentis ad causam proximam, adhuc potest remanere ordo ipsius ad causam primam, secundum quem modus ipsius essendi non est inesse, sed ab alio esse; ideo potest Deus facere quod sit accidens, et non insit: nec tamen esse accidentis ab accidente removebitur, sed modus essendi". (Tamże).

ARTYKUŁ II.

JAKOŚĆ

Qualitas Jakość

§ 1. Jakość Wogóle.

Z pomiędzy przypadłości spajających się z podstatą, niektóre wkorzeniają się szczególniej w pierwiastek materjalny i z nim w fizyce rozumowej stosowniej bywają omawiane. Inne, towarzysząc raczej pierwiastkowi gatunkowemu, na tyle oswobodzenia od materji okazują i łączności z bytem bezmaterjalnym, by zasłużyć na uwzględnienie bodaj krótkie w bytosłowiu. Takiemi są jakość i odniosłość.

1. Określenie Jakości.

352.— Przez jakość rozumiemy to, co daną rzecz czyni taką: — «Ποιότητα δὲ λέγω, καθ' ἣν ποιοί τινες εἶναι λέγονται». (Categ. c. VI. n. 1). Nie jestto wprawdzie ścisłe określenie, jednakowoż, odpowiednio do naszego umysłu początkującego w zrosłokształtach dlań jaśniejszych, tłumaczy dostatecznie oderwaną jakość zrostem jakiem, czyli przyczynę — skutkiem kształtnym.

Wedle Św. Tomasza: "Qualitas dicitur dispositio substantiae". — "Jakością zwiemy rozrząd podstaty". (I. q. XXVIII. a. I.). Albo jeszcze: "Proprie enim qualitas, importat quemdam modum substantiae; modus autem est, ut dicit August., 4 super Genes, ad litt., c. 3. in med., quem mensura praefigit; unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram". — "Właściwie jakość odpowiada pewnemu sposobowi podstaty, sposób zaś, wedle Augustyna — to, co miara ustanawia". (I-II. q. 49. a. II).

Jest więc sposób przymierzeniem, dopisaniem, dopełnieniem wedle danej miary. I jakość temże będzie, skoro jest usposobieniem podstaty.

353.— To ostatnie określenie różni się od poprzedniego jeno słownie. Co rozumieć wistocie przez "rozrząd" (dispositio)? «Διάθεσις λέγεται τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις». "Rozrząd — to porządek złożonego." (Met. l. IV. c. XIX). Zatym, tu i tam przystosowanie wedle odpowiedniości czyli przymierzenia, co wymaga części odmierzonych i miary.

To określenie możemy zastosować do różnicy podstatowej, podług której zwiemy ją podstatowo *taką* np. rozumną: człowiek — to zwierzę *rozumne;* do oderwanych i matematycznych pojęć — liczb i rozmiaru np. sześć jest liczbą parzystą, ten trójkąt jest równoboczny; do przemian ciał np. piec gorący, zimny; do jakichbądź właściwości bytu, dobrych lub złych, np. ten człowiek jest uczony, zdrowy lub niepojętny, chory.

Ale te cztery sposoby jakościowania możemy sprowadzić z Arystotelesem od dwóch: bez ruchu (dwa pierwsze) i z ruchem (dwa ostatnie: zob. Met. l. IV. c. XIV).

W niniejszym traktacie nie bierzemy jakości wedle pierwszego sposobu — ta bowiem stanowi samą istotę rzeczy; ale jakość przypadłościową

czyli rozrząd dodatkowy. I tu jeszcze wypada zakreślić ciaśniejsze koło, pozostawiając poza niniejszem obwodem wszystkie rozporządkowania podstaty odniosłe, a biorąc tylko te bezwzględne, tkwiące w podstacie.

Tak zastrzeżoną jakość możemy określić: przypadłościowy rozrząd podstaty w sobie.*

— Z tego, co powiedziano dotychczas łatwo przeprowadzić linję odgraniczającą różne gatunki jakości.

TWIERDZENIE XXV.—Mamy cztery główne gatunki jakości: rozrząd gatunkowy i nałóg (ἕξις καὶ διάθεσις), **władność i bezwładność** (δύναμις καὶ ἀδυναμία), **czujne jakości i uczucie** (ποιότητες παθητικαὶ καὶ πάθη), **postać i kształt** (σχῆμα καὶ μορφή).

Dowód: tyle i niewięcej należy położyć głównych gatunków jakości, ile jest różnych głównych usposobień przypadłościowych podstaty. Takich zaś sposobów jest cztery. Więc mamy cztery rzeczone gatunki jakości.

Większa jasna z samego określenia jakości.

Mniejszą udowodniamy: rozrząd przypadłościowy może usposobić podmiot na lepsze lub gorsze względem jego natury, względem jego działalności lub bierni wypływającej z pierwiastków jego natury — materji i kształtu, tudzież wedle jego rozciągłości. Usposobienie wedle rozciągłości daje postać i kształt, które pomijają stronę dobrą i złą, trwałości i chwiejności, gdyż rozciągłość pomija ruch. Rozrząd zaś wedle czynu i odczucia daje drugi i trzeci gatunek jakości, w których bierze się już pod uwagę długo i krótkotrwałość, trudność i łatwość (pojęcia towarzyszące ruchowi), gdyż czyn i odczucie wedle ruchu; ale pomija się jeszcze stronę dobrą i złą (zawartą w celu i końcu), ponieważ ruch nie odpowiada treści celowej lub końcowej. Zato usposobienie podmiotu względem swej przyrody, który daje pierwszy gatunek jakości, włącza pojęcie dobra i zła, albowiem przyroda rzeczy jest celem i końcem rodu; toteż Filozof określa nałóg: rozrząd, wedle którego ktoś dobrze lub źle usposobiony. A że przyroda rzeczy przedewszystkiem ściąga na siebie uwagę, stąd nałóg pierwszym gatunkiem jakości.**

---

*Nie różni się essencjalnie to określenie dane przez O. Suareza: "Qualitas ergo esse videtur accidens quoddam absolutum, adiunctum substantiae creatae ad complementum perfectionis eius, tam in existendo, quam in agendo." (Disp. XLII. sec. I. n. V.)

**"Proprie enim qualitas importat quemdam modum substantiae, modus autem est, ut dicit August. 4. sup Gen. ad literam (cap. 3. in med.), quem mensura praefigit: unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram: et ideo sicut id, secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quae est differentia substantiae: ita id, secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per Philos. in 5. Metaph. (tex 19.). Modus autem, sive determinatio subjecti secundum esse accidentale potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subjecti; vel secundum actionem, et passionem, quae consequuntur principia naturae, quae sunt materia, et forma; vel secundum quantitatem: si autem accipiatur modus, vel determinatio subiecti (al. obiecti) secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis: et quia quantitas secundum sui rationem est sine motu, et sine ratione boni, et mali, ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet, quod aliquid sit bene, vel male dispositum, nec cito, vel tarde transiens. Modus autem, sive determinatio subiecti secundum actionem, et passionem attenditur in secunda, vel tertia specie qualitatis: et ideo in utraque consideratur, quod aliquid facile, vel difficile fiat; vel quod sit cito transiens, aut diuturnum: non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni, vel mali; quia motus, et passiones non habent rationem finis: bonum autem, et malum dicitur per respectum ad finem; sed modus, et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus, et dispositio. Dicit enim Philos. in 7. Phys. (tex. 17.) loquens de habitibus animae, et corporis, quod sunt dispositiones quaedam perfecti, ad optimum: dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam: et quia ipsa forma, et natura rei est finis, et cujus causa fit aliquid, ut dicitur in 2. Physic (tex.23.), ideo in prima specie consideratur et bonum, et malum: et etiam facile, et difficile mobile, secundum quod aliqua natura est finis generationis, et motus; unde in 5. Metaph. (tex 25.) Philosophus.

Uwaga I. Inne jakości do tych czterech są sprowadzalne: "Quamvis sint alii modi qualita tamen omnes reducuntur ad has species". (S. Th. IV D. q| I. a. I.).

365.— *II.* Niema sprzeczności w samoistnieniu jakości odłączonej od podmiotu i rozmiaru, g najpierw posiada odrębną istotę, a następnie od nich zależy nie w swej istocie, lecz w sw istnieniu i ujednostkowieniu. Przeto oderwana, traci swe zmysłowe, rozmiarowe ujednost wienie: "Posset ergo fieri, divino miraculo, ut natura albedinis (np.) subsisteret abs omni quantitate; tamen illa albedo non esset sicut haec albedo sensibilis, sed esset quaed. forma intelligibilis, ad modum formarum separatarum quas Plato posuit". (Quodlib. 7. a. 1 Stąd pierwsza przyczyna mogłaby osadzić jakość cielesną w istotę duchową, która wtedy niałaby w sposób duchowy (zob. tamże, ad tertium).

III. Sposób pwiększania się lub zmniejszania jakości jest dwojaki — siebie i ze strony podmiotu. Biorąc daną jakość w sobie, widzimy jej wzr stanie w tem, że z mniejszego na większy zakres rozprzestrzenia się, tak n większym gieometrem jest, kto przyswoił sobie dwadzieścia zasad gieom trycznych, niż ten, kto jeno dziesięć; piękniejsza pięknością cielesną oso cieszącą się symetrycznością wszystkich członków ciała, niż ta, którą odzn cza tylko równomierność rysów twarzy; tak samo w zdrowiu, mądrości i i nych jakościach. Ze strony zaś podmiotu jakość wzrasta w miarę wyprow dzania zupełniejszego swój podmiot z możności do sprawności, w miarę p niejszego kształtowania go. Stąd, im podmiot podatniejszy na taką prz padłościową doskonałość, tym łatwiej opanowuje go owa doskonałość, zn. tym większy udział ów podmiot w niej bierze i więcej staje się wed niej. Tak np. w lepszem ciele, potężniejszy umysł narzędziowo. Z dwóch mysłów przeto, jeden lepiej, drugi mniej dobrze widzieć może jeden i t sam wniosek. Idziemy po wytycznej Doktora Anielskiego.*

366.— Zważ jednak, iż to mniej lub więcej ze strony podmiotu (lepszego swej natury lub nawyknienia) nie zmienia gatunku jakości, bo jakość n gatunkuje rzeczy i z uczestnictwa w niej podmiotu, mniejszego lub wię szego, podlega zmienności (właściwie nie ona, lecz coś wedle niej). Ze str ny zaś zakresu, wtedy tylko jakość zmienia gatunek, kiedy to, na co jako rozpościera się następnie, nie schodzi się z poprzedniem w żadnym r dzaju; a więc, z zewnątrz, nie z wewnątrz.**

---

definit habitum, quod est dispositio, secundum quam aliquis disponitur bene, vel male. Et in Ethicor. (cap. 5. parum a princ.) dicit, quod habitus sunt, secundum quos ad passiones nos habem bene, vel male: quando enim est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni: quan autem non convenit, tunc habet rationem mali. Et quia natura est id, quod primum considerat in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis." (I - II. q. 49. a. II).

* "Cum habitus et dispositiones dicuntur secundum ordinem ad aliquid, ut dicit VII Physicorum, dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionib considerari: uno modo, secundum se, prout dicitur major vel minor sanitas, v major vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se extendit; alio mod secundum participationem subiecti, prout scilicet aequalis scientia vel sanitas magis recipitur uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem ex natura vel consuetudine; non enim habit et dispositio dant speciem subiecto, neque iterum in sui ratione includunt indivisibilitaten (1--II. q. 52.a.I; zob. również art. następny).

**"Illud secundum quod aliquid sortitur speciem, oportet esse fixum, et stans, et quasi in visibile: quaecumque autem recedunt ab illo, vel in plus, vel in minus, pertinent ad aliam specie vel perfectiorem, vel imperfectiorem: unde Philos. dicit in 8 Metaphysic. (tex 10,), quod speci rerum sunt sicut numeri, in quibus additio, vel diminutio variat speciem. Si igitur aliqua form vel quaecumque res secundum seipsam, vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei, cesse est quod secundum se considerata habeat determinatam rationem, quae neque in plus cedere, neque in minus deficere possit: et hujusmodi sunt calor, et albedo, et aliae hujusm qualitates, quae non dicuntur in ordine ad aliud, et multo magis substantia, quae est per se e illa vero, quae recipiunt speciem ex aliquo, ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diver ricari in plus, vel in minus; et nihilominus sunt eadem specie proper unitatem ejus, ad qu ordinantur, ex quo recipiunt speciem: sicut motus secundum se est intensior, et remissior; tamen remanet eadem species propter unitatem termini, ex quo specificatur. Et idem potest co siderari in sanitate: nam cerpus pertingit ad rationem sanitatis, secundum quod habet dispositi nem convenientem naturae animalis, cui possunt dispositiones diversae convenientes esse: un potest variari dispositio in plus, vel minus: et tamen semper remanet sanitatis ratio: unde Phil

Dopowiedzenie: Jakości posiadają następujące właściwości:

a) **Wzajemną przeciwstawność przeciwieństwa.** — Jestto wyłączna właściwość jakości, ale nie wszystkich, albowiem przeciwieństwo polega na najdalszem odstawieniu kresów tego samego rodzaju i wykluczających się wzajem z tego samego podmiotu, stąd przysługuje jestestwu tkwiącemu w podmiocie, jakiem nie jest podstata; inne zaś przypadłości, albo są rozbieżne albo nie dopuszczając mniej i więcej — nie przyjmują najwięcej, albo przeciwstawiają się względnie.

Mamy więc w jakości takie przeciwieństwa jak cnota — występek, wiedza—błąd, zdrowie—choroba, białość—czarność, gorąco—zimno itd.

Jeżeli czasem przeciwstawiamy przeciwnie podstaty (np. morze—ląd) — to z powodu jakości w nich tkwiących (suchość—mokrość).

b) **Stopniowanie** — Jest również wyłączną właściwością jakości, choć nie wszystkich. Różne postacie np. gieometryczne nie dopuszczają mniej lub więcej, toteż trójkąt czyto mały, czyto wielki jest zawsze w tym samym stopniu trójkątem. Władze stopniują się wedle podatności narzędzi sobie wnętrznych lub zewnętrznych, któremi się posługują.

Inne bytności poza jakością stopniują się z przyczyny jakości.

Uwaga: Bergson zaprzecza tej właściwości.

c) **Być podstawą podobieństwa lub niepodobieństwa.**--Rzecz jasna, podobieństwo bowiem nic innego jak zbieżność dwuch odrębnych rzeczy w jednej (gatunkowo) jakości. Są to właściwości, o których wspomina Arystoteles: «Ὑπάρχει δὲ καὶ ἐναντιότης κατὰ τὸ ποιόν...Οὐκ ἐπὶ πάντων δὲ τὸ τοιοῦτον» (Cat. c. VI. n. 18—19)— «Ἐπιδέχεται δὲ τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον τὰ ποιά... Οὐ πάντα δέ, ἀλλὰ τὰ πλεῖστα».(Tamże, n. 21—22)«Ὅμοια δὲ καὶ ἀνόμοια κατὰ μόνας τὰς ποιότητας λέγεται». (Tamże n. 25).

---

dicit in 10 Ethic. (cap. 3. paulo post princ.), quod sanitas ipsa recipit magis, et minus: non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno et eodem semper: sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid. Hujusmodi autem diversae dispositiones, vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens, et excessum: unde, si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimae commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur major, vel minor, sic igitur patet, qualiter aliqua qualitas, vel forma possit secundum seipsam augeri, vel minui, et qualiter non.

Si vero consideremus qualitatem, vel formam secundum participationem subjecti, sic etiam inveniuntur quaedam qualitates, et formae recipere magis, et minus, et quaedam non. Hujusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat (loc. sup. cit.) ex hoc, quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis, et minus; quia est ens per se: et ideo omnis forma, quae substantialiter participatur in subjecto, caret intensione, et remissione: unde in genere substantiae nihil dicitur secundum magis, et minus. Et quia quantitas propinqua est substantiae, forma et figura etiam consequuntur (al. consequitur) quantitatem; inde est, quod neque etiam, in istis dicitur aliquid secundum magis, aut minus: unde Philos. dicit in 7. Physicor. (tex. 15.) quod cum aliquid accipit formam, et figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri: aliae vero qualitates, quae sunt magis distantes a substantia, et conjunguntur passionibus, et actionibus, recipiunt magis, et minus secundum participationem subjecti.

Potest autem et magis explicari hujusmodi diversitatis ratio: ut enim dictum est (hic supra), id a quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum, et stans in indivisibili (al. et stans, et indivisibile); duobus igitur modis potest contingere, quod forma non participatur secundum magis, et minus. Uno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam, et inde est, quod nulla forma substantialis participatur secundum magis, et minus: et propter hoc Philos. dicit in 3. Metaphys. (tex. 10.), quod sicut numerus non habet magis, neque minus; sic neque substantia, quae est secundum speciem, idest quantum ad participationem formae specificae; sed si quidem cum materia, idest secundum materiales dispositiones, invenitur magis et minus in substantia. Alio modo potest contingere ex hoc, quod ipsa indivisibilitas est de ratione formae;" (I - II, q. 52. a. I; zob. także I. D. 17 q. II. a. II; De Verit. q. VIII. a. 14; De Virt. q. I. a. XI i wiele innych miejsc; szczególniejszą jasnością odznacza się w I - II. q. 52. a. II: "Quia quaedam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra dictum est (art. praec.), in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem: augetur enim motus per hoc, quod ei aliquid additur, vel secundum tempus, in quo est, vel secundum viam, per quam est: et tamen manet eadem species propter unitatem termini: augetur etiam nihilominus motus per intensionem secundum participationem subjecti; inquantam scilicet idem motus potest magis, vel minus expedite, aut prompte fieri. Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem: sicut cum aliquis plures conclusiones Geometriae addiscit, augetur in eo habitus ejusdem scientiae secundum speciem: augetur nihilominus scientia in aliquo secundum participationem subjecti per intensionem; prout scilicet expeditius, et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis."

§ 2. Poszczególne Jakości.

A) Rozrząd i Nałóg.*

Twierdzenie XXVI. — Różnica zachodząca między rozrządem, a nałogiem jest gatunkowa.

368.— Jak "habitus" od **habere** pochodzi, tak nałóg od nałożyć. Oznacza dzisiaj nawyk lub nawyknienie, wprawę, przywyknienie, wdrożenie, biegłość z ćwiczenia powstającą, skłonność i chociaż więcej ujemnie używamy wedle zdania: "Ze złego nałogu, trudno ku Bogu". (Lek. D 2. Rys. Ad. 81. Pot. Jow. 183. Podw. Wróż. 27., zob. Linde), jednakże słusznie dopuszcza też znaczenie zdolności ku dobremu: "Komu się nałóg w naturę obraca, siodło mu łóżkiem, odpoczynkiem praca." (Pot. Syl. 401, tamże).

Rozrząd zaś (dispositio) lub usposobienie bierze się albo rodzajowo jako rodzaj nałogu, w którego określenie wtedy kładzie się. Tak np. określa Stagiryta nałogi: "Dispositiones quaedam perfecti ad optimum". Lub w przeciwstawieniu do nałogu i to w dwojaki sposób: albo mu się przeciwstawia jako coś niedoskonałego doskonałemu w obrębie tego samego gatunku, zachowując nazwę ogólną i wspólną w razie niedoskonałości czyli krótkotrwałości, a biorąc nazwę nałogu w przeciwnym wypadku, mianowicie, wytrwałości. Wtedy rozrząd dojrzewałby na nałóg, jak dziecko na mężczyznę. Albo mu się przeciwstawia jako inny gatunek rodzaju podrzędnego, tak że nazwiemy usposobieniem tę jakość pierwszego gatunku, którą, z powodu przyczyn swych chwiejących, szybko mijających, odznacza się przejściowością, jak zdrowie i choroby; nazwiemy przeciwnie nałogiem, jakość tegoż gatunku, ponieważ odznacza się stałością z powodu niezmiennych swych przyczyn, tak np. wiedza, cnota itd. (zob. I-II. q. 49. a. II. ad 3).

369.— W tym ostatnim sposobie bierzemy tu rozrząd i nałóg. Znane są z łacińskiego "habitus" inne jeszcze znaczenia popoczetowe i szczególnego poczetu (zob. I-II. q. 49. a. 1). Rozrząd również, poza wspomnianem znaczeniem stosownie do pochodzenia swego, oznacza jeszcze rozmierzenie części rozmiarowych względem miejsca; albo względem siebie samych, co stanowi daną postać gieometryczną. W tych znaczeniach wszakże owe wyrazy nas tu nie interesują.

W ścisłem więc znaczeniu usposobienie oznacza chwilową, przejściową doskonałość bezwzględną podstaty. Wszystko, co cieleśne i zmienne taką tylko dopuszcza jakość. Nałóg przeciwnie, różniąc się od usposobienia swą trwałością i stałością «διαφέρει δὲ ἕξις διαθέσεως τῷ πολὺ χρονιώτερον εἶναι καὶ μονιμώτερον», wymaga ściśle podmiotu nieruchomego, jak umysł i wola. Stąd wiedza i cnoty — prawdziwemi nałogami.

Dowód: Co ze swej natury chwiejne i z przejściowych przyczyn wypływa, istotnie różni się od tego, co stałe z natury swej i z niezmiennych przyczyn płynie. Tak się zaś mają wzajem rozrząd i nałóg. Więc istotnie się różnią.

Argument jasny i więcej w myśl Filozofa. A nie potrzeba się lękać, żeby te przypadkowe różnice *stałe i zmienne* nie potrafiły zróżniczkować istotnie, przecież i w rodzaju po-

---

* Wiele o tem przedmiocie znajdziesz u św. Tomasza, zwłaszcza w I - II; subtelne uwagi tu i ówdzie u Kapreola; por. także Ravaisson, "De l,habitude."

staty posługujemy się różnicami przypadkowemi miast istotnych, jak trafnie zauważył Akwinat: "etiam in genere substantiae frequenter accipiuntur differentiae accidentales loco substantialium, in quantum per eas designantur principia essentialia". (tamże, ad 3).

TWIERDZENIE XXVII. — Są nałogi istnościowe i działawcze.

— Każdy nałóg zawiera stosunek do czynu, lecz nie każdy w ten sam sposób. W sobie brany, nałóg upiększa dany podmiot, naturę. I ten stosunek do natury, którą wykończa jest mu istotny. A że natura jest nie tylko pierwiastkiem istnienia danemu podmiotowi, ale dalej odnosi się do czynu jako jego pierwsza zaródź, stąd i nałóg z nią. Ale to, jak widzimy, pośrednio. Takie nałogi zwiemy istnościowymi.

Jeżeli zaś jest jakiś nałóg, co sterczy w takiej naturze, która całą sobą jest bezpośrednio skierowana ku czynowi, jakiemi są umysł i wola — władze, wtedy i ten nałóg razem z nią będzie odnosić się bezpośrednio do czynu, gdyż jego jedynym zadaniem będzie usposabiać bezpośrednio tę naturę— władzę do czynu. Takie nałogi nazywamy działawczymi lub władczymi, jak: mądrość, wiedza, nałóg zasad poglądowych, sineresis czyli nałóg zasad praktycznych, roztropność, sztuka — to nałogi umysłowo - rozumowe; sprawiedliwość, męstwo, wstrzemięźliwość i inne cnoty — nałogi wolowe.

Dowód:—słusznie rozdziela się nałogi na istnościowe i działawcze, jeśli podmioty, które one esencjalnie przystrajają, jedne bezpośrednio skierowane są ku istnieniu, drugie tak samo ku działaniu. Tak się zaś mają natura i władze, w których sterczą nałogi. Więc są nałogi istnościowe i działawcze.

— **Podwynik I:** więc nałóg jest kształtem połączonym z odniosłością.

II. Podmiot nałogu musi być ukształtowany i odnosić się dalej do nałogu w stosunku możności do sprawnika; stąd Bóg nie dopuszcza cnót.

III. Nałóg (jak i usposobienie) koniecznie wymaga w podmiocie dokreślalności do wielu i odrębnych kresów; albowiem podmioty w możności do jednego tylko kształtu, doń samą swoją przyrodą dostatecznie dążą.

IV. Pewna liczba przyborów składa się na jeden nałóg lub usposobienie danego podmiotu w możności do różnych kształtów. Toteż nie zwiemy jeszcze piękną, lilję o jednym płatku korony, albo ogród, w którym rośnie jeden kwiat, niechby nawet najpiękniejszy, albo twarz o jednym bodajże najdoskonalszym rysie; nie nazywamy sprawiedliwym dłużnika w stanie spłacić, którego drzwi oblegają wierzyciele daremnie, chociaż względem jednego z nich, z całego długu się uiszcza.

Dopowiedzenie I:—Rozróżniamy różne usposobienia lub nałogi wedle podmiotu tkwienia, źródła swego, własnej ich przyrody, celu i przedmiotu kształtnego.

— Podług podmiotu — mamy nałogi poznawcze (we władzach poznawczych) i dążne (we władzach dążnych). Sama dusza bezpośrednio nie może być podmiotem bezpośrednim nałogów chyba nadprzyrodzonych, gdyż dusza jest kształtem w swoim porządku ostatecznym (zob. I-II, q. 50 a. II).

Według źródła—mamy nałogi przyrodzone, nabyte i wlane; a wlane albo przez się (cnoty teologalne), albo przypadkowo (cnoty moralne), któ-

re mogą być i wlane i nabyte. Pierwsze od drugich gatunkowo się różnią.

Wedle istoty — mamy nałogi dobre i złe czyli cnoty i występki. Cnotę określa Augustyn: "Dobra jakość ducha do dobrego życia, której nikt nie używa ku złemu". Słusznie więc zauważył św. Tomasz, że chociaż możemy źle postępować względem cnoty, wedle cnoty—nigdy(tamże q.55.a.IV.ad.3)

Względem celu—dzielimy nałóg na poglądowy (poprzestający na wgląd dzie prawdy) i praktyczny (wiodący dalej do dzieła lub czynu).

Zależnie od przedmiotu kształtnego — tyle będzie nałogów gatunkowo odrębnych, ile tychże przedmiotów — tak poglądowych, jak i praktycznych.

373.— **Dopowiedzenie II:** Władze, które przez się dopuszczają nałogi są u mysł i wola, gdyż one przedewszystkiem są w możności do wielu. Co się tyc czy władz czujnych, trzeba je najpierw rozdzielić na dwie klasy — podlegające i niepodlegające rozkazowi woli wolnej. Władze pierwszej klasy mogą być rozpatrywane w sobie i w swem poddaństwie woli. Brane w sobie nie nadają się na nałogi, bo z natury swej są dokresowane do jednego sposobu działania;stąd ani cnotliwie, ani przestępnie nie działają,kiedy działają (toteż poruszenia zmysłowe ciała—ani grzeszne, ani cnotliwe). Brane zaś jako narzędzia woli, która niemi działa na zewnątrz, dopuszczają cnotę lub występek — działają cnotliwie lub występnie, zależnie od dobrej lub złej woli. Ich więc nałogi są nałogami zewnętrznem omianowaniem (wola od której w nałogach zależą, znajduje się na zewnątrz nich.)

A więc łatwo się domyślisz, iż władze drugiej klasy nie przyjmują nałogów. Przeto niema dobrego lub złego trawienia (moralnie).

374.— **Uwaga:** łatwo z tego, co powiedziano, wywnioskować odrębność rzeczowa nałogów od samych władz i czynów swoich. Niekażda bowiem władza, tem samem, że jest władzą, jest już nałożną; nałożną zaś władza, mimo nałogu tj. zdolności działać łatwo, rychło i z przyjemnością, nie zawsze działa. Przeto nałóg między władzą, a swym czynem, pośrodku się trzyma.

Nie potęguje wszakże potęgi, której pierwszy pierwiastek (kształt) pozostaje ten sam lecz jako przyczyna fizyczna sprawcza pozwala w inny sposób wykonać, co wykonuje — łatwiej, rychlej i z przyjemnością: "komu się nałóg w naturę obraca, siodło mu łóżkiem, oć poczynkiem praca".

Dopowiedzenie III: Nałogi wytwarzają się powtarzaniem podobnych czynów. Najwymowniej tu doświadczenie przemawia. Przysłowie: "fabri cando fit faber" potwierdza spostrzeżenie Filozofa (2° Eeth. c. I.)

Rozum zgadza się z doświadczeniem. Mamy bowiem nietylko czynne władze, które jako takie, nie wprawione w ruch przez działacza, przez niego nie mogą być usposobione i nie dopuszczają nałogów; ale mamy też władze bierno - czynne.

Te zaś w stronie swej biernej są pod wpływem działacza, który je usposabia (każdy bowiem działacz usposabia to, co jego wpływowi podpada) i pozostawia w nich po sobie jakości utrwalające się powtarzaniem, które nałogami zwiemy (zob. I-II, q. 51. a. II).

Niszczą się zaś nałogi przez się przez przyczyny przeciwne im, te więc, które takie przyczyny mają; ;albo przypadkowo — z marnieniem swego podmiotu marniejącego; albo w pierwszy i drugi sposób połączony (zob. I-II. q. 53. a. I).

Tosamo należy powiedzieć o wzmacnianiu się i słabnieniu nałogów.

B. **Władność i Bezwładność.**

375.— Władze bywają omawiane w psychologji. Tu wystarczy zauważyć, że jako jakości, są one odrębne od nałogów i swych czynów. Od swych czynów —gdyż nie zawsze są w czynie i są ich bezpośrednim pierwiastkiem; od nałogów—gdyż nałogi od nich są odrębne, jak widzieliśmy.

Władza zaś i niemoc różnią się tylko przypadkowo, jako doskonałe i niedoskonałe.

Godzi się jednak zauważyć, że tu mowa o władzach przyrodzonych, pod nazwę których wchodzą siły odporne, choć nic nie czynią, jak np. twardość, której się przeciwstawia miękkość jako bezwładność.

C. **Uczucie i Czujne Jakości.**

376.— Zwiemy uczuciem lub odczuciem jakość, która wprowadza w podmiot krótkotrwałą zmianę, albo też samą tę zmianę.

To samo zaś uczucie zwiemy jeszcze czujną jakością z powodu dłuższego swego pobytu w podmiocie.

Do niniejszej klasy należą światło, barwa, dźwięk, różne smaki, wonie, ciepło, twardość itp.

Wedle Filozofa, szorstkość i gładkość, nibyto jakości, właściwie należą do poczetu ułożenia.

D. **Kształt i Postać.**

377.— Bierzemy tu kształt w znaczeniu zewnętrznego rozłożenia części ciągłych. Natura nadaje kształt każdej rzeczy materjalnej. Jeżeli ów kształt pochodzi drogą sztuki, zwiemy go postacią. Jestto więc różnica przypadkowa.

Pod tą jakością mieszczą się różne style kościołów, pałaców, domów, okrętów, ogrodów, wież; tudzież różne postacie gieometryczne.

Uwaga: wizerunki poznawcze, zdaje się nam, ciągną więcej do usposobienia.

Co do podziału jakości, zauważymy tylko, że starożytni nie zgadzają się z nowoczesnymi, i że ani jedni, ani drudzy nie zdołali należycie przeprowadzić tu rozgraniczenia.

ARTYKUŁ II.

ODNIOSŁOŚĆ.

378.— Przypada nam z kolei traktować o takiem jestestwie, które chociaż swą istotą jest tem, czem jest — to jednak nie zawdzięcza swej rzeczywistości sobie, lecz swej podstawie. Z tego punktu widzenia, niniejszy byt niklejszy ofiaruje istotę rozważaniu, niźli czas. Nic tedy dziwnego, iż na takiej arenie prześcigłość myślicieli na wyścigi gmatwała i pomimo poręczy — wiarosadów chrześcijańskich, duby smalone plotła. Jestto subtelna kwestja odniosłości, odnośni, względu lub stosunku (relatio, πρός τι)

Przedni gienjusze, jak Stagiryta, Św. Augustyn i Św. Tomasz, tak głęboko i tak dokładnie opracowali ten przedmiot, iż po upływie wielu wieków nic doń dodatniego nie dodano. Nawet nasz wiek teorji względności, nie może szczycić się chlubniejszym przyczynkiem.*

Śród gmatwaniny później nagromadzonej, pójdziemy lśniącym szlakiem bitym przez pierwszych metafizyków.

379.— Cóż tedy ma się rozumieć przez odniosłość? — Jestto taki byt, którego cała istota polega na tem, że jest drugiego, albo w jakikolwiek inny sposób odnosi się do drugiego: «Πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτά, ἅπερ ἐστίν, ἑτέρων εἶναι λέγεται, ἢ ὁποσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον» (Categ. c. V. n. I.); albo jeszcze: "id cuius esse (istota) est ad aliud certo modo se habere" — "to, czego istota polega na odnoszeniu się do drugiego".

Jak widzimy z jej określenia, odniosłość nic nie stawi z przyrody swej w naturze rzeczy ani też z drugiej strony nie sprzeciwia się swemu urzeczywistnieniu — wynosi się tylko po nad rzeczowość i nierzeczowość i je pomija. Z tejto przyczyny nacechowali myśliciele odniosłość przymiotnikiem "assistens" — przytomna, przyobecna, *bo z natury swej nie jest ani czemś, co jest, ani czemś, co w czemś, lecz ciągnie z przybocza czegoś do innego.*

TWIERDZENIE XXVIII. — Z przyrody swej odniosłość jest przytomna lub przyboczna.

Dowód: to, co przez się i treścią swego miana, odpowiada jeno na odczegoś do drugiego, w rzeczni swej własnej wyrażonej i swego wyrażenia nie jest samoistem, ani wistnikiem, lecz tylko przybocznikiem towarzyszącym odnoszącemu się w ciągu swego zmierzania. Tak zaś opiewa odniosłość. Więc odniosłość z przyrody swej jest przytomna lub przyboczna.

380.— **Większa:** — Istota cała odniosłości polega na mieniu się do drugiego, jak samo jej określenie stwierdza, więc nie stawi czegoś samoistnego. Jednakowoż nie pojmujemy odnoszonego bez obecnego mu odnoszenia się w całym ciągu odnoszenia. Takie coś można śmiało nazwać przybocznikiem

---

*Jeden z przedniejszych przedstawicieli wspomnianej teorji posunął się aż do takiego twierdzenia: Św. Tomasz i wogóle Scholastycy prawie nie tknęli kwestji stosunku. Na tak bajeczną ignorancję ruszyliśmy ramionami. Wspomniany gość pozwolił sobie na argumentację. Lecz w pierwszej potyczce okazało się, iż nie wiedział nareszcie, czemu dany stosunek zawdzięcza swą rzeczywistość. Dodaliśmy że gdyby nasi relatiwiści jedną setną tylko część zrozumieli, co pięknie i głęboko pisze o niniejszej kwestji Stagiryta i Akwinat, mieliby już wcale niepośledni tytuł do wielkości myślicielskiej, a tymczasem .....

czyli towarzyszem, którego jedyna rzecznia bytu — podróż podróżnika, wedle dosadnej uwagi Św. Jana Damascenskiego: "Scire autem operae pretium est, cum quidpiam secundum se consideratur, non esse ad aliquid; cum autem ad alterum habet habitudinem, tum demum ad aliquid dici". (Dialec. c. 50). Zwłaściwą sobie akuratnością ujął św. Tomasz tę istotną cechę odniosłości: "Considerandum est quod in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. — Quorum unum est esse, quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens; et hoc communiter in omnibus est inesse subiecto, accidentis enim est inesse. — Aliud, quod potest considerari in unoquoque, est proprie ratio unius cuiusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus a relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subiectum; nam quantitas dicitur mensura substantiae, qualitas vero dispositio substantiae. Sed ratio propria relationis non accipitur, secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra.

Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundum id quod relationes sunt sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixae, quasi significantes respectum quodam modo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum." (I. p. q. 28 a. II; zob. też I D. 33. a. I, i De Pot. q. 8. a. 2).

Uwaga I: Jeżeli odniosłość przyboczna dlatego, że nic nie stawi z przyrody swej — to tem bardziej i w najwłaściwszem znaczeniu będzie takąż, jeśli w czemś nic nie postawi i ze strony swego bytowania, co wtedy będzie można odnosić jedynie dlatego, że coś doń się odnosi. Tak się odnosi np. poznanie do wiedzy, prawica kolumny, względem prawicy człowieka, Stwórca do stworzenia i wogóle wszystkie odnośniki nierzeczowe, do rzeczowych.

81.— II: *Naszem zdaniem, powyższe określenie odniosłości dane i powtórzone przez Filozofa jest dobre. O. Remer, prawdopodobnie pod wpływem Kajetana i Jana od św. Tomasza (zob. Log. II. P. q. XVII. a. I.), zwraca uwagę na potrzebę jego zmiany: "Modo traditam relationis definitionem Philosophus merito opposuit antiquae et suo tempore pervulgatae relationis definitioni, quae sic sonabat: "Ad aliquid talia dicuntur quaecumque haec ipsa quae sunt aliorum esse dicuntur, vel quomodolibet ad alterum." Hac enim admissa definitione difficile admodum est, aut verius impossibile, ostendere quod omnis substantia non sit relatio. Ergo ut aliqua sint vere relativa non sufficit quod ad aliquid dicantur, sed requiritur* ut ipsum esse eorum, *seu ratio formalis eorum, qua relativorum, sit ad aliud se habere, seu sit ipsum respicere aliud". (Metaph. Gener. q. IV. De Relat. str.* 330*). Nie uznajemy tej potrzeby. A to dlatego popierwsze, że "quae dicuntur", mogą przecież dici secundum quod sunt — nie wszystkie i nie całe* dici *jest podmiotowe. Powtóre, wszelkie odniosłe, jeśli rzeczowo, prócz odnośni stawia w naturze rzeczy samoist, np. podobieństwo stawia białość, rysy postaci czyli rozrząd itd. Potrzecie, nie widzimy w jaki sposób raz przyjęte wspomniane określenie "difficile admodum est, aut verius impossibile, ostendere quod omnis substantia non sit relatio". Przecież zawsze odróżniamy sposób wyrażania od sposobu bytowania — nie dlatego, że coś wyrażasz w sposób względny, to, co wyrażasz jest względem: względność może stać cała po stronie podmiotowego sposobu wyrażania (np.* Stwórca *— odniosłość tylko myślowa); jak i odwrotnie—odnośnię możesz wyrazić samoistnie (np. kiedy mówiąc o odniosłości, powiesz:* ta istota *jest trudna do zrozumienia). Poto masz rozum, żeby odróżnić, co się rzeczy należy wedle sposobu bytowania, a co się jej należy ze strony wyrażania. Przeczymy, jakoby przy niezmienionem określeniu Stagiryty "substantia" miała przejść we wzgląd, tak w rzeczy swej, jak i w swym wyrazie. Ten sam wszakże samoist-podstata, staje się względem i to rzeczowym pod wyrazem np.* stworzenie*—czyż nie kształt gatunkuje?!*

382.— W tym sensie Arystoteles o wiele lepiej się rozumie. Zresztą, same trzy ostatnie uwagi poczynione tamże przez O. Remera pod egidą Anielskiego miały nakłonić go i wdrożyć w naszetłumaczenie.*

TWIERDZENIE XXIX. — Istnienie rzeczowych odniosłości nie da się zaprzeczyć.

Już za czasów Awerroesa, Św. Tomasza i przed nim, niektórzy myśliciele sprzeciwiali się naszemu twierdzeniu. Wspomina o nich Anielski: "Sciendum est, quod, sicut dicit Commentator in II Metaph. (text 19) quia relatio est debilioris esse inter praedicamenta, ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus." (De Pot. q. VII. a. IX; w innych miejscach to samo powtarza np. I. D. 26. q. II. a. I, i przyrównuje do nich opinję Porretanów).

W naszych czasach zaciąga się do przeciwnego obozu cała masa pseudofilozofów, Zenon, Sceptycy, Sekstus Empiricus, a zwłaszcza tych, którzy jak Kartezjusz, nie uznają odrębności rzeczowej między podstatą a przypadłościami, cała hurma Subjektywistów i Idealistów jak Hume, Schopenhauer, Kant itd.

Dowód I: Odniosłość zalicza się do dziesięciu poczetów. Cokolwiek zajma miejsce w poczetach, jest rzeczą przyrody. Więc odniosłość jest bytem rzeczowym.

II. Dobro i doskonałość znajdujemy w świecie nietylko w samoistnieniu, ale również według porządku. Porządek zaś—to ino drugi wyraz na odniosłość. Więc istnieją w naturze rzeczy odnośnie,

383.— Żeby sobie zdać sprawę z prawdziwości większej przesłanki, wystarczy otworzyć oczy na otaczający nas świat. Czem rodzina, czem społeczeństwo, czem armja, czem państwo bez porządku lub stosunku rzeczywistego jeśli nie chaosem? Czy ojciec rodziny poci się dla tej danej gromadki dlatego, że człowiekiem, czy dlatego, że ojcem? Jeżeli dlatego, że człowiekiem czemuż inny człowiek w równy sposób nie postępuje względem niej. A jeżeli jako ojciec, przyznaj wtedy, iż ojcostwo jest czemś rzeczywistem, a nie wyłącznie myślowem, urojonem. Tak samo syn, dlatego, iż rzeczywiście jest synem, a nie bo tak sobie pomyślał, czci ojca i matkę i ich wyróżnia z pomiędzy wielu mężczyzn i niewiast. Więc w żaden sposób nie da się zaprzeczyć istnienie rzeczywiste czyli rzeczywistość stosunków lub odnośni.*

***Nota V.** — Cum relatio non ratione sui, sed ratione fundamenti inveniatur in pluribus praedicamentis, non est consequens eam non constituere speciale praedicamentum (więc dlaczego pytamy, bez kształtu odniosłości "substantia" miałaby być i "dici" odniosnią ? ! ——).

Nota VI. — Aliud set mentem detegentem relationem **comparare** extremo, et aliud relationem ipsam esse **comparationem extremorum.** Comparatio unius cum alio est actus intellectus: sed ordo unius ad aliud aliquando ponitur ab intellectu comparante (więc tu trzeba rozróżnić, nieprawdaż? Sam wyraz wyrażający nie deceduje).

Nota VII. — Quando dicitur quod relatio ratione sui habet **esse ad aliud, to esse** ad **aliud** debet accipi ut quo et non ut quod: est enim forma seu ratio, qua fundamentum respicit terminum, seu refertur ad terminum; sed non est relatio id quod respicit terminum etc." (Optime! A dlaczego więc "substantia" bez rzeczowego odnoszenia się, z powodu tylko "dici" relatywnego, miałaby pozostać odnośnią? ! ——).

**"Ad cujus evidentiam sciendum est, quod, sicut dicit Commentator in II Metaph. (text. 19) quia relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta, ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus. Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit inquantum reflectitur supra seipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit. Secundum ergo hanc positionem sequeretur quod relatio non

Zarzuty.

1) Między białem a białem niemasz żadnej bytności—jakiegoś tam podobieństwa czyli odniosłości, prócz białych i ich białości. Odniosłość zaś rzeczowa takiej niemożliwej bytności wymaga. Więc odniosłość nie jest bytem rzeczowym.

Odp. rozróżniam większą: między białem a białem niema jakiejś bytności samoistnej, prócz białych samoistnych i ich białości wistnej — przyjmuję; niema bytności odniosłej — przeczę.

Podróżróżniam mniejszą: odniosłość jako taka ma być jakąś bytnością samoistną lub wistną — przeczę; ma być bytnością odniosłą — przyjmuję i przeczę, żeby takiej bytności nie było między dwiema rzeczami białemi.

84.— **Obj.** Przeciwnik chciałby widzieć między dwoma krowami białemi podobieństwo w jakiejś postaci samoistnej np. cielątka białego. Jak na myśliciela, to za gruby wymóg. Odniosłość jako taka jest kształtem i nieujętliwa dla zmysłu, pod który podpada tylko odniosłe. Lecz umysł, esencjalnie rozbiorcza władza, rozbija zrosłość zmysłową i widzi w odniosłem to, co się odnosi i odniosłość jego. A że kształt i to, co on kształtuje muszą być w tym samym porządku, albo rzeczowym, albo w myślowym oboje, przeto w rzeczowem odniosłem np. ojcu—rzeczowa odniosłość np. ojcostwo.

2) Nastawanie: to, co nie jest kresem rzeczowej przemiany, rzeczowem nie jest. Odniosłość nie kończy rzeczowej przemiany, gdyż ja półtorametrowy człowiek w Orchard Lake w nocy śpiący, mogę stać się, bez mej zmiany i jakiejkolwiek świadomości, równym innemu osobnikowi we Lwowie dorastającemu. Więc odniosłość nie jest bytem rzeczowym.

Odp. rozróżniam większą: co nie jest kresem rzeczowej przemiany przez się, ani przypadkowo, nie jest czemś rzeczowem — przyjmuję; co nie jest kresem rzeczowej przemiany przez się, jest nim jednakże przypadkowo, nie jest czemś rzeczowem—przeczę.

Podrozróżniam mniejszą: odniosłość nie kończy rzeczowej przemiany przypadkowo — przeczę; przez się—przyjmuję.

85.— **Obj.** To właściwie jest, co za przyczyną przemiany staje się. Przeto żadna przypadłość przez się nie staje się, bo żadna z nich nie jest przez się,

---

sit in rebus extra animam, sed in solo intellectu, sicut intentio generis et speciei, et secundarum substantiarum. Hoc autem esse non potest. **In nullo enim praedicamento ponitur aliquid nisi res extra animam existens. Nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem praedicamenta,** ut patet 5 Metaph. (com. 13 et 14). Si autem relatio non esset in rebus extra animam, non poneretur **ad aliquid** unum genus praedicamenti. Et praeterea perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam; sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum exercitus consistit: huic enim ordini comparat Philosophus ordinem universi (10 Metaph. com. 52 et seqq.). Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quemdam esse; hic autem ordo relatio quaedam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur. Ordinatur autem una res ad aliam vel secundum quantitatem, vel secundum virtutem activam seu passivam. Ex his enim solum duobus attenditur aliquid in uno, respectu extrinseci. Mensuratur enim aliquid non solum a quantitate intrinseca, sed etiam ab extrinseca. Per virtutem etiam activam unumquodque agit in alterum, et per passivam patitur ab altero; per substantiam autem et qualitatem ordinatur aliquid ad seipsum tantum, non ad alterum, nisi per accidens; scilicet secundum quod qualitas, vel forma substantialis aut materia, habet rationem virtutis activae vel passivae, et secundum quod in eis consideratur aliqua ratio quantitatis, prout unum in substantia facit idem, et unum in qualitate simile, et numerus, sive multitudo, dissimile et diversum in eisdem, et dissimile secundum quod aliquid magis vel minus altero (1) consideratur: sic enim albius aliquid altere dicitur. Et propter hoc Philosophus in 5 Metaph. (Com. 20) species assignans relationis, quasdam ponit ex quantitate causatas, quasdam vero ex actione et passione". Sic ergo oportet quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referantur ad ipsum, et quod in eis aliqua res sit relatio. Omnes autem creaturae ordinantur ad Deum et sicut ad principium et sicut ad finem; nam ordo qui est partium universi ad invicem, est per ordinem qui est totius universi ad Deum; sicut ordo qui est inter partes exercitus, est propter ordinem exercitus ad ducem, ut patet 12 Metaph. (com. 52 et seq.). Unde oportet quod creaturae realiter referantur ad Deum, et quod ipsa relatio sit res quaedam creata." (De Pot. q. VII a. IX, zob. również tuż q. VIII, a. I; I. p. q. XIII, a. 7, i q. XXVIII . a. 1; I. D. 26. q. II. a. I, D. 33. a. I.; 4 C G. c. XIV).

ale każda wistnieje. Więc i odniosłość nie może kończyć przemiany rzeczowej przez się. Jak nie możesz powiedzieć, że białość staje się, ale coś np. mur, białością staje się białym;; tak też nie powiesz, że ojcostwo staje się, ale ojciec przez ojcostwo staje się ojcem. To los przypadłości jako takiej.

Lecz poza przypadłościowością w przypadłości godzi się podkreślić takość przypadłości, rzecznię własnego rodzaju, treść gatunkową. Z przyczyny przypadłościowości, wszystkie przypadłości, nie wyłączając odniosłości, wistnieją i w następstwie nie stają się przez się. Lecz pozatem, rozciągłość i jakość tę ogólną cechę potwierdzają własną rzecznią, albowiem rozciągłość jest miarą, jakość rozrządem podstaty, gdy odniosłość własną swą istotą, nic nie składa w podstacie, ale jak czyn, od rzeczy strzela do kresu. To strzelanie rzeczywiście trafi i więcej będzie rzeczywistem, byle tylko kres-do był rzeczywistym, ładunek rzeczywistym i strzelający rzeczywistym. Przy braku jednego z wymienionych — spudłowanie niechybne, ale też, przy uiszczeniu się tych trzech warunków, doniosłość rzeczowej odnośni nieunikniona, niezależnie od czasu i przestrzeni.

386.— *Woybraź sobie, że jestem w Orchard Lake i śpię, ja biały; rodzi się we Lwowie człeczek biały. Natychmiast, bez obudzenia się, nabywam nowego podobieństwa rzeczowego do tego nowego białego człeczka rzeczywistego. Czyż poprzednio nie byłem i nie byłem biały? — Tak, ale nie ja, ni białość ma nie jest odniosłością. Był wprawdzie ten, który mógł się odnosić; tudzież miał czem się odnosić (białość); a jednak nie odniósł się, bo nie było do czego, a teraz jest do czego. Co położył we mnie biały człeczek lwowski? — Nic a nic. A jednak, jam został położony* do niego przez niego. *Ta, która go wydała na świat (oczywiście, rzeczowo, bo przecież nie nic), położyła właśnie to, czego brakowało do rzeczywistego mego nowego podobieństwa, kres-do. Było to podobieństwo w możności — teraz zostało doprowadzone do sprawności, aktualności. Przez położenie kresu, wytrysł kształt podobieństwa. Ja, rzecz rzeczowa, rzeczową rzeczą (białością), odnoszę się teraz rzeczowo, bo do rzeczowej rzeczy, rzeczową czynnością położonej. Nic nie myślałem i nabyłem tego podobieństwa. Jestestwo zaś niezależne od myśli jest rzeczowem. Owszem, nietylko to jestestwo nie zależy od myśli, prędzej myśl zależy od niego (gdybyś np., myśląc błędnie, iż rzeczowy człeczek lwowski czarny, twierdził niepodobieństwo między nim a mną — wypowiedziałbyś niezawodnie fałsz).*

387.— Kończy tedy odniosłość przemianę rzeczową? — Oczywiście.* ale nie przez się, lecz przypadkowo, tj. za przyczyną czegoś innego, w naszym przykładzie, przez człeczka lwowskiego, którego poród matki przez się wykończa, a z którego w naturalnem następstwie wypływa moja odniosłość do niego.

Jeżeli żadna przypadłość nie kończy właściwie przez się przemiany, tem mniej taka jak odniosłość, co nic w podmiocie nie składa.

3). Arystoteles przynajmniej twierdzi, że odniosłość nie kończy przemiany rzeczowej. Więc przynajmniej z powagi Filozofa odniosłość nie jest rzeczową.

Odp.: rozróżniam poprzednik: Arystoteles twierdzi to, co twierdzi w sensie bezpośrednio wyłożonym — przyjmuję; w sensie przeciwnika — przeczę.

388.— Jasno jak zazwyczaj tłumaczy na tym punkcie Anielski Stagirytę: "Ostendit non per se esse motum in genere ad aliquid, sed solum per accidens. Sicuti enim aliquid movetur per accidens quando non fit motus in eo,

---

*Słusznie więc Św. Augustyn: "Ea sunt accidentia relativa, quae cum aliqua mutatione rerum, de quibus dicuntur, accidunt. Sicut amicus relative dicitur; neque enim esse incipit, nisi cum amare coeperit. Fit ergo aliqua mutatio voluntatis, ut amicus dicantur." (De Trin. V. 16).

nisi quodam altero moto. Hoc autem invenimus in genere ad aliquid; quod nisi aliquid alterum permutetur, non verum est dicere quod in eo fiat permutatio, sicut non fit de aequali inaequale non facta permutatione secundum quantitatem. Et similiter non fit de dissimili simile, nisi facta permutatione secundum quantitatem. Et similiter non fit de dissimili simile, nisi facta permutatione secundum qualitatem. Videmus etiam quod unum relativorum dicitur permutari facta permutatione; sicut alterum per se manens de sinistro fit dextrum, altero secundum locum permutato. Relinquitur igitur quod in ad aliquid non est motus nisi per accidens". (Metaph. L. XI. Sect. XII).

4). Aureol tak argumentuje: "Wszelka rzeczywistość, łącząca dwie rzeczy, koniecznie cierpi na ich oddaleniu, ponieważ działanie i odbieranie wymagają przybliżenia i oddalenie im szkodzi. Tymczasem, choć odniosłość łączy dwa skrajniki, w swem łączeniu nie doznaje przeszkody ze strony oddali, albowiem ni bliskość, ni dal nie wpływa na tężyznę lub rozluźnienie białości skrajników białych. Więc niemożliwa odniosłość rzeczowa (zob. Kapreola II. 287. b.).

Odp. rozróżniam większą: wszelka rzeczywistość łącząca dwie rzeczy spójnią czynną cierpi na oddaleniu — przyjmuję ..... łącząca związkiem kształtnym — przeczę. Podrozróżniam mniejszą i przeczę wniosek.

389.— **Obj.** Działanie działacza na bierniku słabieje w miarę oddalenia jednego od drugiego, gdyż mają się do siebie w stosunku sprawności do możności; większe oddalenie od sprawności czyli mniejszy udział w niej tego, co w możności, zmniejsza doskonałość jego. Lecz inaczej rzecz się ma z odniosłością. Ona jest kształtem i wytryska naturalnie z samego ustanowienia swych składników bez ruchu lub czynu z własnej strony — stąd jej zależność od składników, ale nie od przestrzeni. Ona sama jest jakoby jakąś przestrzenią między skrajnikami, zamykająca w sobie małą i wielką, na co więc okazuje się obojętną, bo czy mała czy wielka, jest zawsze przestrzenią.

5). "To, czegoby nie było, gdyby nie było duszy, nie istnieje w naturze rzeczy. A otóż Filozof powiada, że byt jest pewnym bytem, co się z drugiem wiąże i myśl go rozdziela, co komentator (Awerroes) wykładając, powiada, że ma na myśli poczety, które są złożone; wydaje się mu bowiem, że nie byłoby ich w razie nieistnienia duszy. Więc odniosłość nie ma istnienia w naturze."

390.— *Odp.* z kontekstu jaśnieje opinja komentatora na tym punkcie, bez krążenia bowiem słów twierdzi (5 Metaph. comm. 14), że jestestwa pozapodmiotowe dzielą się na dziesięć poczetów.

6). "To, czego rdzeń jest treścią niecielesną, mającą za różnicę istotną i właściwość nie być w sobie, lecz do drugiego, jakby w odrębnych rzeczach istniejąca, takie coś nie może być swą istotą w naturze rzeczy: bądźto dlatego, że taka istota niecielesna nie istnieje w rzeczach cielesnych na zewnątrz, bądźto dlatego, iż wszelka prawdziwa istota istniejąca w odrębnościach, lub obejmująca odrębności, może być tylko w myśli. Lecz Simplicjusz, zastanawiając się nad odniosłością, czy jest jeno słowem, czy ma podkład, tj. istot-

ną treść, zawyrokował, że istota odniosłości jest pewną treścią niecielesną, która ma za właściwość i różnicę istotną to, że nie jest czemś w sobie, lecz do drugiego i że istnieje jakby w odrębnych rzeczach; i wiele podobnych właściwości jej przypisuje. Więc jej istota nie ma istnienia w naturze rzeczy". (Tamże).

Odp. Przeczę we większej„ żeby treść niecielesna nie mogła istnieć w naturze rzeczy (cielesnych): przecież wszelki kształt, prócz rozciągłości, jest niecielesny przez się.

Co do drugiej części większej, rozróżniam: treść (jedna) istniejąca w odrębnych rzeczach nie może być w naturze rzeczy—przyjmuję; treść przyobecna odrębnym rzeczom nie może być w naturze rzeczy—przeczę.

Podrozróżniam mniejszą: Simplicjusz twierdzi, że odniosłość jest wistniejąca w odrębnych rzeczach — przeczę; że jest przyobecna odrębnym rzeczom—przyjmuję.

391.— *Rozróżnienie rozumie się samo przez się. Można dodać z Anielskim, że: "in utroque extremorum relationis, est una relatio differens ab alia: in quibusdam, secundum speciem, sicut in illis quae diversis nominibus utrinque nominantur, ut paternitas et filiatio; sed in quibusdam non differunt specie, sed numero tantum, sicut quando utrumque habet idem nomen, ut in similitudine et æqualitate, et tunc relatio, quae est in uno sicut in subiecto, est in alio sicut in termino. Et ideo patet quod relatio, secundum esse, prout in re fundamentum habet, non est medium sed extremum; sed secundum respectum, est medium". (I. D. 27. q. I. a. I. ad 2).*

7). Okam tak argumentuje przeciwko: "Wszelka rzecz odrębna rzeczowo od innej, z których żadna nie jest częścią drugiej, może się zrozumieć bez tej innej. A otóż niemożliwością jest zrozumienie danej odniosłości, bez zrozumienia innej przeciwstawionej, która jednak nie jest jej częścią, ni odwrotnie. Więc żadna odniosłość nie jest rzeczą". (Tamże).

Odp. rozróżniam większą: jeżeli... ta rzecz stoi pod kształtem samoistnym — przyjmuję większą; jeżeli pod względnym — przeczę.

Podrozróżniam mniejszą: niemożliwem jest zrozumienie odniosłości jako odniosłości, bez innej przeciwstawionej — przyjmuję; niemożliwe jest zrozumienie tego, co jest odniosłe, ale nie jako odniosłe, lecz jako to, co jest czemś w sobie, bez innego przeciwstawionego— przeczę.

392.— **Obj.** Przecież mogę zrozumieć tego człowieka, który jest ojcem, bez pojęcia jego syna. Ale to jest niemożliwe, jeżeli chcę pojąć tego samego człowieka jako ojca.

8). "Co się nigdzie nie znajduje podmiotowo poza duszą, nie jest czemś rzeczowem. A otóż podobieństwo Sokratesa do Platona, nie jest podmiotowo w Platonie; więc i podobieństwo Platona do Sokratesa nie jest podmiotowo w Platonie, a widoczne, że nie jest podmiotowo w Sokratesie; więc nigdzie nie jest podmiotowo; a nie jest podstatą, wedle ciebie. W następstwie nie jest ni podstatą, ni przypadłością;; więc niczem". (tamże).

Odp. przyjmuję większą. Przyjmuję pierwszą część mniejszej, że podobieństwo Sokratesa do Platona, nie jest podmiotowo w Platonie, ale przeczę wynikłość: więc i podobieństwo Platona do Sokratesa nie jest podmiotowo w Platonie. Przyjmuję że nie jest ono podmiotowo w Sokratesie. Przeczę pierwszy wniosek: więc nigdzie. Przyjmuję podjętą; a nie jest podstatą. Przeczę ostatni wniosek: nie jest ni podstatą, ni przypadłością, więc niczem.

393.— **Obj.** wszelka odniosłość rzeczowa jest podmiotowo w podmiocie swej podstawy, z której i rzeczywistość swą czerpie, a nie w podmiocie kresu-do. Odniosłość myślowa nie znajduje się podmiotowo nigdzie, bo nie jest rzeczą.

9). "Taka jest myśl Filozofa, który powiada, iż to jest odniosłe, co się powiada drugiego, lub w jakikolwek inny sposób do drugiego. Rzec się stawia jeno kresem lub znakiem rzeczy (słowo), bynajmniej nie rzeczą. Więc odniosłość nie jest rzeczą".

Odp. Przeczę, iż taka jest myśl Filozofa. Przyjmuję określenie jego. Przeczę mniejszą, że mianowicie, rzec się stawia tylko kresem lub znakiem. Jestto błąd zasadniczy Terministów czyli Nominalistów. Powiadamy przeciwnie, iż rzeczy więcej *rzekają*, niż rzekania lub terminy, znaki, słowa, skoro cała wartość słowa rzeczonego, z rzeczy rzeczonej.

Dopowiedzenie: — Z tego, co powiedziano dotychczas, wypływa konieczność rozróżnienia w odniosłości, popierwsze rzeczni przypadłości; podrugie, rzeczni gatunkowej **takiej** przypadłości; potrzecie, istnienia przypadłości. Jako przypadłości, odnośni istota jest wistnienie (esse in)* Jako takiej przypadłości, odnośni istota jest przyobecność, zwrot ku drugiemu (assistentia, esse ad). Istnienie zaś przypadłości jest wistnienie tu i teraz, więc w podmiocie.**

Co św. Tomasz twierdzi o odnośni, że: "est debilioris esse", należy brać ze strony wistnienia. Chociaż bowiem istnieje w podmiocie, nic doń nie przynosi, prędzej zeń wynosi.

TWIERDZENIE XXIX:—Odniosłość rzeczowa nie jest swą podstawą.

394.— Przystępujemy do nieco subtelniejszego zagadnienia, a więc dysputowanego na różne strony. Przeważnie dzielą się tu myśliciele na dwie klasy.*** Pierwsza przyznaje odniosłości rzeczowość własną; druga, poza samoistem podstawy (nie bez kresów, oczywiście) nie widzi nic więcej. W pierwszej klasie szeregują się najjaśniejsi myśliciele, jak Arystoteles i jego przedniejsi komentatorzy, św. Tomasz, Kapreol, A. C. Alamann S. J., Grz. de Valentia, Complutenses, Rubio, Molina i wogóle tomiści, a nawet przypadkowo Szkot tu się znalazł. Do klasy niewidomych zaliczają się Okam i wogóle Nominaliści, Aureol, Grzegorz z Arimini, Suarez, Lossada, Conimbricenses, z nowszych zaś: Franzelin, Palmieri, Lehmen, Schiffini, Pesch i

---

*Podatne, nie koniecznie obecne. Czy odnośnia mogłaby istnieć bez wistnienia, jestto subtelnostka, którą należy rozwiązać jak rozwiązaliśmy kwestję białości samoistniejącej.

**Albo, jeśli bez podmiotu (cudem) — to bez jednakowego ujednostkowienia i z naturalnym wymogiem jego.

***Jest tu większa rozmaitość, ma się rozumieć, ale da się sprowadzić ostatecznie do tych dwuch klas. Ks. Dr. Wais dzieli tu myślicieli na trzy grupy: "Jedni... sądzą, że stosunek jest jakimś osobnym bytem fizycznym, rzeczowo różnym od podmiotu, kresu, i podstawy stosunku, przyczem byt ten jest uważany za przypadłość jużto absolutną (ponoć tu X. Dr. Wais wnioskuje, "transcendentalną" logiką nie każdemu przystępną), jużto modalną (quid est hoc? !). Takie jest zapatrywanie szkoťystów, tudzież wielu zwłaszcza dawniejszych tomistów (a co ze św. Tomaszem? !...), do których w naszych czasach przyłączają się Zigliara, De Mandato, De Maria, Remer, Geny, Vallet, Domet de Vorges, Hugon i inni. Według drugich stosunek polega na podstawie, o ile ona znajduje się w członach, tj. w podmiocie i kresie. Tego zdania bronią np. Palmieri, Schiffini, Urraburu i B. Franzelin (tu nie zupełnie zrozumiał Wais zdania przytoczonych przez siebie myślicieli: nie utożsamiają oni stosunku ze stosunkami. Oto np. jak pisze Schiffini: "Sola entitate extremorum et fundamenti concepta, tametsi fiat praecisio a quovis modo reali superaddito, plane intelligitur, unum esse alteri simile vel dissimile etc." (Metaph. Gen. c. II. art. VI. n. 308). Odrzucać inny "modus" rzeczowy ponad składniki odniosłości "extrema et fundamentum," nie znaczy wymagać podstawy "w podmiocie i kresie). Wreszcie inni utożsamiają stosunek z fundamentem, istniejącym tylko w podmiocie (widzisz, po naszej uwadze, czy jest znaczna różnica między tą opinją a poprzednią). Dodają wszakże, że choć kres w skład istoty stosunku wewnętrznie nie wchodzi, jest jednak istotnie i koniecznie wymagany jako coś zewnętrznie oznaczonego, oraz że między istniejącą w podmiocie podstawą stosunku a stosunkiem zachodzi różnica logiczna, "cum fundamento in re" czyli wirtualna. Tak Lepidi, Lahousse, Delmas, Frick, Pesch, Lehmen, Willems i wiele innych. Nie godząc się na dwa pierwsze zapatrywania, oświadczamy się za ostatniem jako prawdopodobniejszem." (Ont. str. 174). Nie mamy tego samego smaku, co X. Dr. Wais — nie lubimy się w pozorach, w podobieństwach prawdy lub w prawdopodobieństwach. Uwzględnimy tylko prawdę.

wielu innych, którzy od poprzednich mniejwięcej zależą, jak Hickey, Wais itp.

Nie będziemy wykazywać rzeczowej odrębności stosunków od swych kresów. To za jasne, by potrzebowało wykazu — dany człowiek, pozostając w sobie tym samym człowiekiem, raz nie jest, raz jest ojcem rzeczywiście, więc nie przez tą samą rzeczywistość.

Dowód I: Odniosłość, będąc jednym z poczetów, jest rzeczą przez to, czem jest. Gdyby zaś, jak chcą przeciwnicy, utożsamiała się z podstawą rzeczowo, np. z białością, z ciągłością.....prócz tych przypadłości samoistnych, w rzeczywistości nie mielibyśmy żadnej innej rzeczy poczetowej względnej. Więc w rzeczywistości odniosłość nie jest podstawą.

395.— Argument jasny. Wiemy atoli, że ten dowód nie posiada wartości dla tych myślicieli, którzy nie przyjmują wartości rzeczowej poczetów (jak Pesch, Gabryl itp., zob. wyżej). Argument więc bezwartości dla tych myślicieli, lecz jedynie z powodu bezwartości ich myśli.

II: Żadna rzecz dopóki pozostaje sobą, nie może być inną. A otóż z samego określenia swego, odniosłość jest **rzeczą-do,** w przeciwstawieniu do podmiotu, kresu i podstawy, które są rzeczami **w sobie.** Więc odniosłość albo jest czemś i nie utożsamia się z podstawą, albo jest niczem.

III: Rzeczy rozdzielne są odrębne. O otóż przy rzeczowości podstawy, odniosłość może być nierzeczowa. Więc odniosłość nie jest podstawą.

Większa: *niezawsze, co jest odrębne, jest rozdzielne. Ale, co jest rozdzielne, jest odrębne zawsze.*

Mniejsza: *przedstaw sobie w świecie tylko jedno drzewo pięciometrowe. Masz podstawę równości lub nierówności—pięciometrowość, ale odniosłości nie masz.*

IV: To, co w pojęciu przedmiotowem pierwszem (nie w drugiem — in secunda intentione), odpowiada innej rzeczni, jest inną rzeczą. A otóż w pojęciu pierwszem przedmiotowem odniosłość odpowiada innej rzeczni, niż podstata np. białość; ta bowiem jest czemś w czemś, tamta zaś nie jest niczem w czemś, lecz jest do drugiego. Więc to samo.

V: To, co kształtnie odnosi coś do drugiego, jest czemś innem od tego, co tylko przyczynowo. Odniosłość odnosi kształtnie, podstawa tylko przyczynowo: "Creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, **sicut secundum causam relationis; ;secundum vero relationem ipsam formaliter:** sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter; ex hoc enim creatura similis denominatur". (De Pot. q. VII. a. IX. ad 4.). Więc to samo co wyżej.

396.— **VI:** Potwierdzenie z powagi Anielskiego: "Cum dicitur creatura immediate a Deo procedere, excluditur causa media creans; non tamen excluditur media realis habitudo, quae naturaliter sequitur ad productionem creaturae, sicut aequalitas sequitur productionem quantitatis indeterminatae: ita habitudo realis creationis naturaliter sequitur ad productionem substantiae creatae". (De Pot. q. VII. a. IX. ad 5). — Co innego, oczywiście, przodownik, a co innego następca. — "Quamvis in Deo ponatur esse relatio, non tamen sequitur quod in Deo sit aliquid habens esse dependens. In nobis enim relationes habent esse dependens; quia earum esse est aliud ab esse substantiae. Unde habent proprium modum essendi secundum

propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit; quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a pricipiis substantiae causatae, oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae". (C. G. l. IV. c. XIV). Możnaby mnożyć cytaty z różnych traktatów Anielskiego. Ale spodziewamy się jeszcze więcej jasności i pogłębienia z ujemnej części twierdzenia.

Zarzuty.

1). Grzegorz z Arimini tak argumentuje: "Wszelka bytność jest samoistna. W przeciwnym bowiem razie, mielibyśmy bytność, która w tem wszystkiem, czem jest, byłaby wyłącznie do drugiego. Więc niema osobnej rzeczywistości odniosłej, odrębnej od samoistnej". (Kapreol II. 289. a.).

Odp. rozróżniam większą: wszelka bytność *która*, jest samoistna—przyjmuję; wszelka bytność *którą*, jest samoistna—przeczę. Rozróżniam także następnik sprzecznej: mielibyśmy bytność, która w tem wszystkiem, czem jest zrośle, byłaby wyłącznie do drugiego—przeczę; która w tem wszystkiem, czem jest oderwanie, byłaby wyłącznie do drugiego — przyjmuję.

397.— **Obj.** Wszelkie odniosłe jest i samoistne poza odniosłością: ojciec np. jest i człowiekiem. Toteż żadna odniosłość nie odnosi się, tak, żeby trzecia między dwoma środkowała. Z tego jednak nie wypływa, żeby odniosłość była samoistna, coby wynikło z jej utożsamienia z samoistem .Poza rzeczywistością **która,** rozpoznajemy rzeczywistość **którą,** której zawdzięcza się kształtnie zwrot zwróconego, a ona swój niczemu.

2) Nastawanie: Na pytanie, czem jest odniosłość, albo odpowiesz przez jej istotę, albo przez istotę drugiego czyli nieistotę swoją. W pierwszym razie masz samoist i wnioskujemy, że wszelka bytność jest samoistną; w drugim razie, masz bytność, która w tem, czem jest, przez niebytność jest —niedorzeczność. Więc niema odrębnej bytności odniosłej.

Odp. wybieram pierwszy człon i tak go rozróżniam w mniejszej: mam samoist w wyrazie i stąd można wnioskować, iż wszelka bytność, nawet odniosła, może być samoistna w wyrazie —przyjmuję; mam samoist w rzeczy i stąd wniosek: wszelka bytność jest samoistną—podrozróżniam: zrośle—przyjmuję; ;oderwanie—przeczę.

398.— **Obj.** Tu Grzegorz popełnił obłęd przypadkowości: ze sposobu pojmowania, wnioskuje sposób bytowania. Prawdą jest, że wszelką bytność, nawet odniosłą, pojąć możemy pod wyniosłą cechą, obojętną na samoistność i względność. Mówimy przecież, że odniosłość (rzeczowa) jest bytem, czemś, rzeczą, daną istotą itd. To są cechy samoistne. — Więc samoistnem jest, co wyrażają? — Pomalusku! Nie pojmowanie stanowi rzeczy, ni jej sposobu. Pojmowanie może pominąć wiele stron rzeczy, których rzecz nie pomija. Zwłaszcza wyniosłe pojęcia są takiemi pojęciami pomijającemi. Chcesz więc zobaczyć, czy dany kształt jest samoistem czy też względem, patrz na rzecz, albo na pojęcie przedmiotowe ugatunkowane przez ostatnią różnicę i wyrażone jak pojęte. Taką rzeczą, takiem pojęciem, takim wyrazem jest właśnie określenie odniosłości: "do drugiego" — "ad aliud". A nie "byt", "istota", lub nawet "określenie", lecz takie określenie — "do drugiego". Argumentować w ten sposób: odniosłość jest istotą. Istota jest absolutną. Więc odniosłość jest absolutną — jestto popełnić sofizm podob-

ny do następującego: człowiek jest pojęciem — pojęcie jest przypadłością— więc człowiek jest przypadłością. To dobre tylko dla klasy djalektyki.

3) W zdaniu: "Sokrates jest odrębny od Platona", nie przypisuje się żadnej bytności Sokratesowi, ale to zdanie równa się temu łącznemu: Sokrates jest bytem, Platon jest bytem, Sokrates nie jest Platonem. Więc odniosłość nie dodaje żadnej bytności samoistowi". (Tamże).

399.— *Odp.* Przeczę poprzednik i objaśniam: Odrębność Sokratesa od Platona jest odnośnią rzeczową w Sokratesie jako w podmiocie; odrębność zaś Platona od Sokratesa jest takąż w Platonie. Tą odnośnią nie jest ani Sokrates, ani Platon, lecz coś pozytywnie dodanego do obydwuch, a czego fundamentem (samoist) jest rozmiar pozytywny, pozytywnie dodany. Bez tego dodatku, jeśliby jakaś jeszcze odrębność między nimi pozostała — to z pewnością nie pozytywna, nie poczetowa, ale wyniosła, negatywna, mianowicie, niepodzieloność bytu czyli jedność wyniosła.

W tym tylko podmiocie odniosłość nic nie dodaje, w którym nie jest rzeczowo np. Stwórca, Pan, Dobroczyńca w Bogu.

4) Jeżeli wszelkie odniosłe, dodaną jakąś bytnością rzeczniowo odnosi się, wtedy w każdej rzeczy będziem mieli nieskończoną ilość rzeczy. To zaś absurd. Więc.....(tamże).

Odp. przeczę następstwo.

5) Dowód następstwa: następstwo jest dobre, jeśli wszelka bytność jest odniosłą, przyczyną i skutkiem, zachowującą i zachowaną. Tak zaś jest Więc . . . .

Odp. rozróżniam większą: następstwo dobre, jeśli wszelka bytność jest odniosła inną odniosłością — przyjmuję; jeśli można i trzeba stanąć—przeczę .Podrozróżniam mniejszą i przeczę wynik.

400.— **Obj.** Każda rzecz odnosi się do innej odrębną odniosłością rzeczowo dodaną, ale żadna odniosłość rzeczowa nie odnosi się rzeczowo do innej rzeczowej, tj. między dwiema odniosłościami rzeczowemi niema rzeczowej odniosłości średniej, którąby istnie mnożyła bytność w nieskończoność. Co tu powiadamy, jest wspólne wszystkim kształtom — światło oświeca, ale nigdy nie bywa oświecane.

Co do przyczyny i skutku, powiadamy, że nie każda przyczyna uprzyczynowiona, ani też wszelki skutek skutkiem jest — może być spółskutkiem: człowiek biały jest skutkiem, ale jego białość jest spółskutkiem. Tak samo odniosłość.

6) "Jeżeli odniosłość rzeczowa zawsze coś pozytywnego dodaje, wtedy może coś tkwić w Bogu. Więc".....(tamże).

Odp. Przeczę wynikłość.

Obj. Trójcowe odniosłości rzeczowo utożsamione z samoistem, a odniosłości Boga do stworzeń są myślowe tylko. Dlatego powiadamy, że Bóg się odnosi do stworzeń, bo one się rzeczowo odnoszą do Boga. Wnioskować stąd, że tak ma być w stworzeniu — to cecha, wedle wyrazu Kapreola, "rudis ingenii". Ile takich "gruboskórnych" umysłów w naszych czasach?!

7) "W razie dodatku pozytywnego ze strony odniosłości, to, co się zaczyna nowo odnosić uległoby zmianie. To zaś jest przeciwko św. Augustynowi (5. De Trin. c. ult.), Św. Anselmowi (Monol. 25), Filozofowi (5. Physic., t. c. 10. l. 11 Metaph. c. 3) i przeciwko rozumowi. Więc".....(tamże).

Odp. Przeczę wynikłość.

401.— Powiedzieliśmy już wyżej, że w odniosłości niema ruchu jako w odniosłości, choć może być jako w przypadłości bezwzględnej (w podstawie). Odniosłość jako przypadłość nie doznaje zmiany ze zmianą kresu, lecz podmiotu wedle podstawy. Rzeczowa więc zmiana odniosłości następuje przy przybywaniu lub zanikaniu podstawy w podmiocie. Raz nabyta podstawa w podmiocie, tą jedną podstawą ów podmiot jest w bliższej możności odnoszenia się do niezliczonej liczby kresów bez mnożenia odniosłości: jedną swą białością, człowiek biały ma jedno podobieństwo do wszystkich białych. Czy zmniejszysz, czy zwiększysz liczbę białych, mniejsza z tem, zawsze jego podobieństwo pozostanie jedno. W razie zaniknięcia wszystkich kresów białych, masz odniosłość podobieństwa w bliższej możności, nie w aktualności, jeżeli istotnie dany podmiot biały istnieje. Co wyprowadzi odniosłość z tej możności? — Kres nowo powstały. Aktualność lub sprawność odniosłości wypływa drogą naturalnej wynikłości z powstania rzeczowego kresu, coś niecoś jak rozumność z powstania człowieka. Widzisz więc, co się zmienia.

8)Żadna rzecz nie jest podług siebie numerycznie, albo gatunkowo, albo rodzajowo jedną essencjalnie z jakąś inną przez pewną bytność w sobie kształtnie tkwiącą; więc żadna z drugą się nie utożsamia jakąś bytnością w sobie kształtnie tkwiącą" (tamże).

Odp. Przyjmuję poprzednik. Rozróżniam następnik: więc żadna z drugą nie utożsamia się numerycznie jakąś bytnością w sobie kształtnie tkwiącą—przyjmuję; nie utożsamia się gatunkowo przez jakąś bytność w sobie kształtnie tkwiącą—przeczę i przeczę następstwo w duchu rozróżnienia.

402.— **Obj.** Co innego jednia, a co innego tożsamość. Jedno wyniosłe, jak widzieliśmy w swem miejscu, dodaje do bytu tylko zaprzeczenie podziału czyli negację. Jedno poczetowe, chociaż dodaje do jedni wyniosłej rozmiar, wszelako, równocześnie dodaje przeczenie rzeczywistego podziału tegoż rozmiaru, stąd tożsamość oparta na takiem jednem nie jest rzeczowa, z powodu braku dwóch rzeczowo odrębnych kresów. Ale oparta na jednem wyniosłem czyli jednej naturze, może być rzeczową, z powodu rzeczowo odrębnych kresów, jeśli ta natura istnie znajduje się udzielona dwom jednotnikom. Jestto tożsamość kształtna lub podobieństwo: "Relatio quae importatur per hoc nomen, idem, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem; quia huiusmodi relatio non potest consistere, nisi in quodam ordine, quem ratio invenit alicuius ad seipsum, secundum aliquas ejus duas considerationes. Secus autem est cum aliqua dicuntur eadem, non numero, sed in natura generis vel speciei". (I. p. q. 28. a. I. ad 2).

9) Przeciwnik udowadnia następstwo w ten sposób: jakakolwiek rzecz tem z sobą numerycznie lub z drugiem podług gatunku utożsamia się esencjalnie, czem sobie lub drugiemu jest wedle gatunku esencjalnie jedną. Stąd nie co innego znaczy tożsamość gatunkowa niektórych rzeczy, jak ino ich jedność gatunkową.

Odp. rozróżniam poprzednik: jakakolwiek rzecz tem tasama, czem jedna przyczynowo — przyjmuję.....kształtnie — przeczę.

403.— **Obj.** Wprawdzie ta sama natura jest przyczyną tożsamości i jedności kształtnej osobników, ale nie tak samo: bezpośrednio natura uprzyczynawia jedność, a dopiero pod tą jednością staje się podwaliną tożsamości, gdyż, wedle Filozofa, nie natura, lecz jedność natury jest podstawą odniosłości zwanej tożsamością.

10) Następnie tak: niczem różniejszem od Platona niż jest Sokrates, jest Sokrates utożsamiony z Platonem; a przecież jakakolwiek przypadłość Sokratesa jest różniejszą od Platona, niż sam Sokrates; więc przez żadną przypadłość Sokratesa tenże Sokrates nie utożsamia się z Platonem; i pozatem: więc tożsamość Sokratesa, czyli to, czem Sokrates utożsamia się z Platonem, nie jest jakąś przypadłością lub bytnością tkwiącą w Sokratesie.

.....Odp. rozróżniamy poprzednik: niczem różniejszem..... jest Sokrates utożsamiony z Platonem kształtnie — przeczę..... przyczynowo i podstawowo—przyjmuję.

404.— **Obj.** Rzeczowo tożsamość wymaga koniecznie odrębności rzeczowej dwóch kresów. Nic więc dziwnego, że kształt takiej tożsamości, wymagający tejże odrębności kresów i którym Sokrates jest tensam z Platonem jest różniejszy od Platona, niż Sokrates. Lecz tożsamość rzeczowa wymaga też podstawy, którą jest natura jedna gatunkowa, a ta w Sokratesie mniej różna od Platona, niźli Sokrates cały, skoro pomija to, co ją odrębnia od Platona.

11) I tak jeszcze: jeżeli Sokrates utożsamia się z Platonem bytnością w sobie tkwiącą, którą inni zwią tożsamością, oraz Platon inną tożsamością w sobie tkwiącą jest tensam z Sokratesem, oznaczmy tożsamość Sokratesa przez A, a tożsamość Platona przez B. Jasną jest rzeczą, iż A i B są względem siebie tożsame gatunkowo; więc innemi tożsamościami w sobie tkwiącemi; i tak w nieskończoność, co jest niemożliwością.

Odp. Przeczę następstwo w poprzedniku — tożsame tożsamością z tożsamem tożsame, ale tożsamość z tożsamością inną tożsama sobą: "Idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali; nec iterum una relatio refertur ad alteram per aliquam relationem. Cum enim dicimus quod paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem; quia utroque modo multiplicaretur in infinitum". (I. p. q. 42. a. I. ad 4).

12) Zarzuca Grzegorz ze strony odrębności: chociaż dana rzecz jest taką lub owaką przez inną w sobie tkwiącą, żadna jednak nie jest sobą esencjalnie przez inną sobie przypadającą; ani odwrotnie, niesobą nie przez niesiebie np. nie przez niesiebie Sokrates nie jest Platonem. Więc..... (tamże, 292, b).

Odp. rozróżniam poprzednik: żadna rzecz nie jest sobą, ani niesobą przez inną negatywnie — przyjmuję; pozytywnie czyli względnie — przeczę; odrębność bowiem rzeczowa jako odniosłość coś pozytywnego dodaje, jak widzieliśmy.

13) Nacisk: jeśli Sokrates jest odrębny od Platona przez inny rzeczowy dodatek, od tego innego rzeczowego dodatku, z tej samej przyczyny, będzie odrębny nowym innym dodatkiem i tak w nieskończoność. Więc.....

Odp. rozróżniam następnik: Sokrates będzie odrębny nowym innym dodatkiem od poprzedniego dodatku, jeżeli między nim, a tym dodatkiem zachodzi odrębność rzeczowa — przyjmuję! jeśli tylko myślowa—przeczę.

405.— **Obj.** Tym samym pierwiastkiem, którym dana rzecz jest ustanowiona samoistnie lub względnie, jest zarazem od innej odrębniona samoistnie lub

względnie. Tak więc jak dana rzecz, bez ostatniego istotnego pierwiastka samoistnego, nie jest rzeczywiście sobą, ani rzeczywiście od innej samoistnie odrębnioną; tak też bez pierwiastka względnego rzeczowego, dana rzecz względna nie będzie rzeczowo względną, ani rzeczowo względnie od żadnej innej odrębnioną. Przecież nie przed, lecz po dodaniu dodatku względnego rzeczowego, rzecz zaczyna być względna. Więc przedtem nie ma czem różnić się względnie rzeczowo od tegoż istego dodatku. Więc ta poprzednia odrębność jest tylko negatywną, wyniosłą, myślową; a nie pozytywną, poczetową, rzeczową i więc nie wymaga nowego dodatku rzeczowego, pośredniego między pierwszym dodatkiem a rzeczą samoistną.

Argumentacja Grzegorza z Arimini może godzić w stręczycieli odrębności rzeczowej między przyrodą ujednostkowioną a osobą.

14) Przeciwko rzeczowości podobieństwa argumentuje Grzegorz: to, co z czegoś nie wypływa, ani z zewnątrz nie przybywa danej rzeczy, nie jest czemś rzeczowem. Tak się ma odniosłość względem podstawy podobieństwa np. białości. Więc....(tamże).

Odp. rozróżniam większą: to, co ani z natury, ani z istnienia czegoś nie wypływa, oraz nie jest dane z zewnątrz, nie jest czemś rzeczowem—przyjmuję; jeżeli wypływa z istnienia, choć nie z natury, nie jest czemś rzeczowem—przeczę.

Podrozróżniam mniejszą: odniosłość podobieństwa nie wypływa z natury białości—przyjmuję; nie wypływa naturalnie z jej istnienia—przeczę.

406.— **Obj.** Białość oczywiście może istnieć bez rzeczowego podobieństwa, gdyż nie z natury białości podobieństwo wytryska. Ale temsamem, że białość rzeczywiście istnieje i jest tylko białością przez się, jeśli mamy dwie białości (podług istnienia), jedna do drugiej rości wzajemną i słuszną pretensję jako do drugiej siebie. A że do rzeczywiście drugiej, stąd rzeczywistą pretensją. Myślowo tylko występujesz z pretensją do siebie, ale pretendujesz rzeczowo względem rzeczy rzeczowo odrębnej.

15) Przeciw zjednoczeniu kształtu z materją: "jeżeli tworzywo łączy się z kształtem rzeczową odniosłością zjednoczenia, inną rzeczowo od tworzywa i tworzydła, zapewne będzie musiało się złączyć najpierw z tem średniem zjednoczeniem. A to albo samo sobą, albo innem zjednoczeniem. Jeżeli samo sobą, tak samo sobą mogło się złączyć wprzódy z kształtem bez odrębnego rzeczowo zjednoczenia; jeżeli innem zjednoczeniem, nieskończoną ilość odrębnych bytności stawiasz między tworzywem a tworzydłem. Więc"... (tamże).

Odp. rozróżniam następnik we większej: zapewne będzie musiało się złączyć najpierw z tem średniem zjednoczeniem, gdyby to zjednoczenie pośredniczyło między materją a kształtem, jako przyczyna ich łączności—przyjmuję; jeżeli jako wynik—przeczę.

407.— **Obj.** Zjednoczenie materji z kształtem jest rzeczową odniosłością (zob. 3. D. 2. a. II. q. la 3). I chociaż takie zjednoczenie jest przypadłością i rozumie się pośredniczące między materją a kształtem — to jednak nie szkodzi jedności podstatowej, albowiem nie jest przyczyną łączności istotnych składników, ale po niej następuje: "Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet accidens esse medium in conjunctione substantiali sicut conjunc-

tionem sequens: impossibile est tamen ut sit medium conjunctionem causans". (III. D. II. q. a. II. Sol. III. ad 1).

A stąd więc nie wypływa, jak błędnie myśli przeciwnik, żeby to zjednoczenie tkwiące w zjednoczonej rzeczy jako odniosłość rzeczowa, miało się ze swym podmiotem łączyć innem jakiemś zjednoczeniem, gdyż odniosłość nie uzasadnia rzeczowej odniosłości jak samoist.

Prawdziwą przyczyną jednoczącą w jedność wyniosłą rzecz całą złożoną — to kształt kształtujący materję. Jednoczenie kształtu, spajającego sobie materję, kończy się w zjednoczeniu. Gdy następuje zjednoczenie, ono samo jednoczy — nie przyczynowo, lecz kształtnie. Tak jak bielący, bieli ścianę; lecz po pobielaniu, białość kształtnie bieli ścianę białą. Niemasz ściany białej bez białości bielącej i rzeczywiście od ściany odrębiej, tak też bez zjednoczenia, od składników rzeczywistych rzeczywiście odrębnego, niemasz rzeczy zjednoczonej. Nie mów, że pierwiastek łączący--kształt, wystarczy. Łączący pierwiastek jest przyczyną — zjednoczenie wynikiem. — Przyczyna bez wyniku nie rozumie się, choć od niego odrębna. Niemasz zjednoczenia, wyniku (odrębnego) i dalszej przyczyny kształtnej — jednoczenie jednoczącego spaliło na panewce i sama przyczyna poszła w dym.

408.— Taka sama mniej więcej odpowiedź należy się przeciwnikowi na zarzut z łączności rozmiarowej. O ile między częściami rozmiarowemi zachodzi jakaś odrębność rzeczowa (jak w częściach różnorodnych ciągłości, jakiemi są np. ciało i kość) już przeprowadzona, o tyle może tam być mowa o odniosłości rzeczowej; jeśli zaś te części są częściami tylko w możności (jak w rozmiarze jednorodnym), odniosłość między niemi będzie tylko myślowa.

16) Jeśli odniosłość jest kształtem rzeczowym, wtedy dwa wzajemnie nieznoszące się kształty — odległość i przyległość, tkwić będą w jednym i tym samym podmiocie.

Wistocie, weźmy ciało **A** tu i teraz przylegające do ciała **B,** naraz wchodzące w ruch oddalenia się od tego **B.** Tym ruchem nabywa oddali. A to albo w czasie albo w chwili. Jeśli w czasie—traci przyległość po części, to zn., że w danym okresie, kiedy już oddaliło się od **B,** jest mu jeszcze przyległe, skoro każda część przyległości jest przyległością. Jeżeli zaś w chwili — to albo chwilą początku ruchu, albo inną. Jeśli tą samą, ponieważ to jest również ostatnia chwila spoczynku ciała **A** czyli jego przyległości, masz znowu w niem oddal i przyległość równocześnie. Jeśli inną, to albo bezpośrednią względem chwili ruchu, albo pośrednią. Pierwsza niemożliwa wedle Filozofa (6. Phys.). Jeźli pośrednią, masz międzyczas, w którym ciało **A** oddalające się, pozostaje bez oddali i oddalając się, pozostaje przyległe — absurd.

Odp. wybieram ostatni człon powyższych rozjemnych przesłanek: ciało *A* oddalające się, nabywa oddali nie w czasie, lecz w chwili i to w chwili nie początku ruchu, lecz w innej; ale nie w bezpośredniej, lecz w pośredniej. I tak rozróżniam: masz międzyczas addalania się bez oddali, jeżeli jest jakaś pierwsza oddal—przyjmuję; jeżeli niema—przeczę.

409.— **Obj.** Tu właśnie przestworze, gdzie wyobraźnia buja. Jeśli jej karny rozum nie opanuje, dokona nie cudu, lecz cudactwa.

Tak jak ciągłość jest bezkresowo podzielną i niemasz ostatniej części już niepodzielnej, tak też ruch ciągły ciągle innej a innej nabywa oddali od

ciała, od którego się oddala i niemasz pierwszej lub ostatniej z góry oddali.

Nie tu miejsce na dalsze tłumaczenie. W fizyce rozumowej pokaże się w jaki sposób, coś może dzielić się nieskończenie, tudzież jak to, co się staje już się stało itp.

17) Tę samą pozycję atakuje Grzegorz na podstawie dwukrotności: "Albo ta bytność, co nazywasz dwukrotnością (np. cztery osoby do dwóch), jest pojedyńcza, albo złożona. Jeżeli pojedyńcza, sterczyć będzie tasama w każdym poszczególnym podmiocie, co jest niedorzecznością, gdyż wtedy każda osoba byłaby podwójną względem dwóch innych. Jeżeli złożona, części jej są albo jednorodne, albo różnorodne. Jeżeli różnorodne — wtedy wszystkie znajdą się albo w którejkolwiek osobie i mamy znów to, co przedtem; albo jedna w jednej osobie, druga — w drugiej, z czego znowu wynika, że ta bytność twoja nie jest bytnością przez się, zwłaszcza, że cztery osoby są pewną oddalą rozdzielone. To samo można powiedzieć o czworonożnem względem dwunogiego" (tamże).

Odp. wybieram ostatni człon: dwukrotność jest odniosłością złożoną, różnorodną i częściową w odpowiednich częściach. I tak rozróżniam: ta bytność wtedy nie jest bytnością przez się (lecz przypadkową), przezsiebnością niepodzieloności lub ciągłości—przyjmuję; nie jest bytnością przez się, ani przezsiebnością zupełności—przeczę.

410.— **Obj.** "Per se unum et simpliciter et quod est unum numero, dicitur tribus modis: uno modo, sicut indivisibile et unum, ut punctus et unitas, quod neque est multa actu nec potentia; alio modo, quod est unum continuitate, quod tamen est multa in potentia, sicut linea;; tertio modo, quod est unum perfectione, sicut dicitur calceamentum unum, quia habet omnes partes quae requiruntur ad calceamentum, et haec unitas dicitur in omnibus illis ad quorum integritatem aliqua exiguntur, sicut unus homo, una domus, et unum sacramentum". (IV D. 8. a. I. q. la II). Dwukrotność posiada jedność tego trzeciego rodzaju. Atoli nieco większą jednością odznacza się czworonogie względem dwunożnego, o którem wspomina Grzegorz przy końcu.

Nic więcej nie brakuje dwukrotności na prawdziwą bytność, jak trzewikowi, choć złożonemu z cholewek, obcasa, podeszwy itp., albo człowiekowi złożonemu z duszy, ciała, kości, włosów itd.

Części dwukrotności sterczą, każda z osobna w każdym podmiocie z osobna np. w Janie, Piotrze, Pawle, Franciszku. Tym częściom z osobna nie odpowiada żaden kres dwukrotności, ale całości z nich złożonej, a tym kresem jest np. Michał i Józef (razem wzięci).

411.— *Jak łatwo się domyśleć, Grzegorz zmieszał tu liczone i liczbę. Ta druga jest odniosłością. Części dwukrotności sterczą podmiotowo inne a inne, w innych a innych jednostkach, jak same liczebniki (na których zaszczepia się dwukrotność), podług innej a innej ich oddali od pierwszej jednostki.*

18) Argumentuje Grzegorz z poddaństwa i zwierzchnictwa: ktoś mógłby popaść w poddaństwo bez najmniejszej zmiany w sobie lub innym np. gdyby dany prawodawca wystosował prawo: kto się nie ziści ze swego długu w dziesięciu latach, zostanie sługą swego wierzyciela. Po upływie terminu, dłużnik zwlekający tem samem staje się sługą. Co byłoby niemożliwem w razie rzeczowości odniosłej.

Odp. Prawda, że w tym wypadku podanym przez Grzegorza, poddaństwo nie byłoby odniosłością rzeczową, a to z powodu umysłowego (moralnego) tylko czynu czyli prawa, na

którymby się opierało. Stąd również wartość zamienna pieniądza jest odniosłością myślową tylko. Zato, kiedy podstawa poddaństwa, tj. władza karna, jest prawdziwie rzeczowa, poddaństwo jest odniosłością rzeczową.

19) "Wszelka bytność, prócz Boga, odnosi się do Boga jako uprzyczynowione do przyczyny wydobywczej i zachowawczej; więc pewna bytność jest odniosła, nie przez bytność w niej kształtnie tkwiącą" (tamże, 296. a.).

Odp. rozróżniam poprzednik: wszelka bytność... odnosi się do Boga swą odniosłością—przyjmuję; sama sobą—podrozróżniam; jeśli nie jest odniosłością—przeczę; jeśli jest—jeszcze raz rozróżniam: i ta odniosłość jest właściwie tem, co się odnosi—przeczę; jest właściwie tem, co odnosi—przyjmuję.

Rozróżniam także następnik: więc pewna bytność jest odniosła nie przez bytność w niej tkwiącą — i taka bytność jest właściwie tem, co się odnosi—przeczę; jest właściwie tem, co odnosi—podrozróżniam: i ta odnosząca bytność jest właściwie tem, co jest stworzone—przeczę; jest tem, co jest współstworzone—przyjmuję.

412.— **Obj.** Właściwie stworzenie stworzone odnosi się rzeczowo do Stwórcy, ale nie sobą, lecz swą odniosłością, która to odniosłość nie potrzebuje innej odniosłości, by się do Stwórcy odnosić (gdyż wtedy postęp w nieskończoność, jak subtelnie wywodzi Grzegorz w swem fałszywem założeniu), jest bowiem kształtem odnoszenia. Ale właśnie dlatego, że odniosłość się nie odnosi, ona nie kończy aktu twórczego, ale się spółtworzy.

20) Jeżeli tak — to wtedy każdy działacz (więc i Bóg) musiałby na siebie coś nowego przyjmować, w każdej materji byłaby nieskończona ilość bytności, skoro może przyjąć nieskończoną liczbę kształtów.

Odp. przeczę owe następstwo.

413.— **Obj.** Tylko ten działacz odnosi się rzeczowo do swego skutku, na którym ów skutek wywiera swój skutek. I tak np. ojciec do syna odnosi się rzeczowo, bo ojciec w nim zyskuje sprawność swej możności plennej, przedłużenie swego gatunku itp.

Zato działacz w najwyższym stopniu szczodrobliwości, jak Bóg, odnosi się do swego skutku jeno myślowo, dlatego tylko, że skutek doń.

21) Nie wiadomo dlaczego Bóg nie mógłby zachować wszelkiej bytności np. w Sokratesie, a unicestwić Platona, który obecnie jest synem jego i wszelką bytność w tym synu; w tym razie Sokrates pozostałby ojcem, chociażby syna nie miał. Podobnież mógłby Bóg ojcostwo, które jest w Sokratesie położyć podmiotowo w Platonie, a tak samo synostwo Platona w Sokratesie, skoro jeden i drugi mogą przyjąć takie kształty podług gatunku; a wtedy Platon byłby ojcem Sokratesa czyli swego ojca, a Sokrates byłby synem Platona czyli swego syna. Czy to nie absurd? (tamże).

Odp. Oczywiście te wynikłości są niedorzecznością, lecz nie wypływają z naszego twierdzenia, ale z niemożliwego założenia Grzegorza. Bóg nie może zachować odniosłości po zniszczeniu jej kresu. Odniosłość naturalnie wypływa z podstawy i kresu, ale bez esencjalnych elementów powstać nie może, jak człowiek bez duszy umysłowej.

414.— Co do drugiej wynikłości, powiadamy, że przypadłości nie wędrują z podmiotu na podmiot, tak że sam Bóg nie może ich przenieść, przynajmniej przypadłości względnych, w których istotę wchodzi zwrot podmiotu do kresu, nie mogący być zmieniony bez zmiany samej istoty takiej przypadłości.

Co się tyczy przypadłości bezwzględnych, wypowiedzenie zdania potrzebowałoby dłuższej rozwagi, aniżeli rzecz warta. Zwrócimy tylko uwagę czytelników na to, że tu trzebaby wziąć pod szczególną rozwagę samą istotę przypadłości i ich ujednostkowienie. Prócz tego, naszem zdaniem, rozmiar nie może być traktowany, pod tym kątem widzenia, na równi z jakościami.

22) Nowocześni tak atakują naszą pozycję: "Choć podstawa jako taka nie wyraża "esse ad", chyba w możności i jakoby w korzeniu, jednakowoż przez to samo, iż rzecz zewnętrzna tj. kres, jakby forma zewnętrznie kształtująca, w pewien sposób ją kształtuje, już rozumiemy tę podstawę z 'esse ad' aktualnem". (zob. Remer-Geny, Summa Phil. Schol.)

Odp. prosimy o wytłumacznie tego członu "rzecz zewnętrzna jakby forma zewnętrznie kształtująca w pewien sposób kształtuje podstawę". Przecież pospolity umysł.....tak wysoce filozoficznej myśli.....pojąć nie zdoła. Być sobą przez niesiebie — to arcyfilozoficzne! Jeszcze rozumiemy "byt drugiego" lub "do drugiego", ale "toż jako toż przez drugie" — to przechodzi troszeczkę naszą pojętność.

23) "Jeżeli odniosłość rzeczowo przybywa wnętrznie i rzeczowo dodaje ponad podstawę jakąś bytność względną, niemożliwa, żeby z własnego pojęcia nie wyrażała nietylko "esse ad", ale też "esse in", co oczywiście jest sprzecznością. Albo.....trzeba będzie powiedzieć, że w tej bytności względnej.....podwójną formalność można rozróżnić: jedną, według której ona bywa pojmowana, jako przypadłość i mająca "esse in"; drugą, wedle której ona się pojmuje jako wzgląd i ma "esse ad". Lecz w ten sposób unaocznia się doremne wymyślenie tej bezwzględnej bytności podstawie dodanej..... z równej bowiem przyczyny będzie można przeczyć, żeby podstawa mogła, ponad treść przypadłości bezwzględnej, przyjąć na siebie treść przypadłości względnej". (tamże).

415.— *Odp.* rozróżniam następnik: jeżeli ....niemożliwa, żeby z własnego pojęcia nie wyrażała nietylko "esse ad", ale też "esse in" — gdyby odniosłość z własnej rzeczni miała skąd być czemś—przyjmuję; jeżeli to ma ze swej podstawy, a ze siebie jest tylko przyobecną—przeczę. Przyjmuję, iż w odniosłości rzeczowej trzeba rozróżnić podwójną stronę, mianowicie, stronę tkwienia i stronę zwrotu;; nic to, żeby odniosłość sama jako taka posiadała rzeczoną stronę tkwienia, ale jako rzeczowa przypadłość (co w Bogu odpowiada podsobistnieniu). Ponieważ odnosi coś rzeczowego, na podstawie rzeczowej, rzeczową jest. A nie będąc ani tem, co odnosi, ani tem, na mocy czego odnosi, jest sama w sobie szczególną rzeczywistością rzeczowa odniosłość. Przeczymy więc równość przyczyny przedłożoną przez przeciwnika. Albowiem przypadłość bezwzględna jako taka, przeczy wzgląd; przypadłość zaś względna, nietylko, że nie przeczy samoistu, owszem przypuszcza, gdyż odniosłość nie nieodnosząca, byłaby zaprzeczeniem siebie. Któż pojmie odnoszenie odnoszące odnoszenie?!Odnosi coś rzeczowego--odniosłość rzeczowa;odnosi coś myślowego—odniosłość myślowa; przez się ani myślowa wykluczająco, ani rzeczowa wykluczająco: "Quamvis ad aliquid ex ratione sui generis non habeat quod ponat aliquid, non tamen etiam habet ex ipsa generis ratione quod nihil ponat quia sic nulla relatio esset aliquid in rerum natura. Habet autem relatio quod sit aliquid reale ex eo quod relationem causat". Quodlib. IX. a. IV).*

---

*X. Dr. Wais potknął się o trudności w naszem twierdzeniu: "Teorję pierwszą (naszą) odrzucamy z następujących powodów: a) Byt fizyczny, rzeczowo różny od składników stosunku, jest zgoła zbyteczny, bo jeśli te składniki rzeczywiście istnieją, istnieje także koniecznie stosunek realny: np. między dwiema białemi ścianami zachodzi koniecznie stosunek podobieństwa (no, to

Dopowiedzenie I: Możnaby uważać odniosłość pod stroną "bytu-do", jako kształt odnoszącego się?

416.— Wszelka przypadłość, mówi św. Tomasz, jest kształtem. Odniosłość, choć jest osobliwą przypadłością, przypadłością jednak jest, więc i kształtem.

Ale czy jest kształtem według swego "esse ad", czy podług swego "esse in"? — Odpowiadamy: gatunkowo, podług swego "esse ad"; ;rodzajowo, wedle swego "esse in". Nie rzeczowo więc "esse ad" różni się od "esse in".

Jaki natenczas stosunek panuje między "esse ad", a "esse in"? — Odpowiadamy: stosunek różnicy do rodzaju, tj. kształtu myślowego do możności myślowej. Przeholował więc nieco, naszem zdaniem, Kard. Billot: "Neque etiam, generatim loquendo, concipi debet **esse ad** et **esse in** per modum duorum componentium, quia nec est ibi composito physica, puta materiae et formae, nec compositio metaphysica, puta generis et differentiae". A dlaczego nie można w nich dostrzegać rzeczonego stosunku? Kard. Billot odpowiada: "Si enim de compositione ageretur, sive realis illa esset sive rationis tantum, haberemus unionem partium vel quasi partium, quarum singulae ex sibi propriis afferrent realitatem, sicut videre est in omnibus compositionum modis". (De Deo Uno et Trino, ed. 6. p. 385). Tego samego zapatrywania i Kard. Mercier, odwołujący się zresztą na Kard. Billota. Jednakowoż nam się mocno zdaje, że tu obydwaj Kardynałowie pobłądzili. Powód, przytoczony przez Kard. Billota nie jest powodem. Łatwo bowiem rozróżnić: "haberemus unionem partium vel quasi partium, quarum singulae ex sibi propriis afferent realitatem" — si essent partes absolutae — concedo; si essent relativae — nego.

417.— Przecież stosunek możności do sprawności jest podobnoznaczny, a nie jednoznaczny, jak ten dowód kard. Bilota zdaje się przypuszczać. Zatem, niekoniecznie ma się uiszczać w ten sam sposób, gdziekolwiek się uiszcza.

Pozatem na stosunek myślowy powyżej wspomniany wystarcza różność kresów wzajemnie się uzupełniających, skąd się bierze jedno a drugie pojęcie. A otóż "esse in" bierzemy z podmiotu, "esse ad" bierzemy z kresu.

---

bardzo dobrze, że X. Dr. Wais widzi nietylko, że istnieje, ale że istnieje także **koniecznie** stosunek realny. Zapomniał nasz myśliciel, co miał udowodnić. Miał udowodnić, że stosunek realny nie istnieje, a tymczasem twierdzi, że "istnieje także koniecznie." Bardzo na rękę tacy przeciwnicy). b) Gdyby stosunek był osobnym bytem fizycznym (niestety! przypomina sobie X. Dr., co ma udowodnić. Posłuchajcie, co powie nowego!), natenczas tak przez jego nabycie, jak utratę podmiot stosunku ulegałby wewnętrznej zmianie. Tymczasem są stosunki realne które najpewniej żadnej zmiany w podmiocie nie sprawiają (a czy mają sprawiać **w** podmiocie, czy **do ? !...**). Przypuśćmy że stolarz zrobił najpierw jeden stół, a potem taki sam stół drugi. Stół pierwszy będzie wówczas równy stołowi drugiemu i do niego podobny, ale żaden z tych stosunków nie przyniesie mu żadnej nowej doskonałości (doprawdy ? !...); tak samo nic stół pierwszy nie traci, choć oba stosunki przestaną istnieć wskutek zniszczenia stołu drugiego (gdyby tak stołowe nogi mogły czytać . . . co za bobrową protestację usłyszelibyśmy?!— Powiedzieliśmy wyżej, że między dwiema krowami białemi nie staje jałówka biała w postaci odniosłości, a tu między stołami stołek). c) W hypotezie (?!) przeciwników odbywałyby się niezliczone zmiany **w całym świecie przez to** samo, żeby np. rodziło się lub umierało pierwsze lepsze żyjątko, albowiem wówczas powstawałyby lub przestawałyby istnieć niezliczone stosunki (np. nierówności i niepodobieństwa. Uw. autora samego), w których to żyjątko zostaje do wszystkich jestestw wszechświata. Czy łatwo się zgodzić na taką konsekwencję? (No nie! ale ten wir, ten kataklizm kosmiczny przy rodzie lub zgonie już nietylko "żyjątka," ale każdej jego komórki, nie jest w stanie przerazić nawet żab siedzących na brzegu brodów, gdyż calusieńki rozwija się tylko w imaginacji X. Dr. Waisa)" — Na te zarzuty, masz odpowiedź wyżej. Co dalej dodaje X. Dr. Wais już można traktować zupełnie serjo: "Nie trudno wykazać że kres nie jest częścią istotną i wewnętrzną czyli formalną stosunku, jak chce druga teorja. Rzeczywiście cała istota stosunku (tu troszeczkę przesadzono), który polega na tem, że coś odnosi się do czegoś, znajduje się wyłącznie w podmiocie podmiotowo czyli wedle "esse in"; podług "esse ad" — między)." To nas cieszy.

który esencjalnie dopełnia odniosłość. Więc nic nie brakuje na rzeczony stosunek między "esse in" i "esse ad" naszej opinji.

Dopowiedzenie II: Na odniosłość składają się trzy rzeczy: podmiot, kres i podstawa. Musi być podmiot, albowiem coś się odnosi, a nie nic. Musi być kres, bo do czegoś coś się odnosi. a nie do niczego; odnosić się do niczego, znaczy nie odnosić się. W końcu trzeba podstawy, bez której podmiot nie miałby więcej powodu odnosić się do kresu, niźli kres do podmiotu: mielibyśmy wynik bez przyczyny.

Gdzie odniosłość jest tylko myślowa, tam wystarczą te trzy rzeczy tylko jako pojęte. Gdzie zaś odniosłość jest rzeczowa, tj. przed czynem umysłowym, tam one muszą być w naturze rzeczy i rzeczowe trzy. Toteż, ponieważ byt poznany rzeczy poznanej nic jako taki nie dodaje, stosunek rzeczy poznanej do poznania jest tylko myślowy; tak samo stosunek wartościowy pieniądza, gwarancji itd.

TWIERDZENIE XXX: Trzy są tylko główne podstawy odniosłości: lik, miara, działanie i biernia.

18.— Łatwo z Filozofem tego twierdzenia dowieść: przez odniosłość rozumiemy pewne mienie się jednej rzeczy do drugiej. To zaś mienie się jednej rzeczy do drugiej, może nastąpić w trójnasób: albo wedle liku, kiedy wybieramy jedną rzecz jako jednostkę do liczenia innych; albo wedle miary, kiedy mianowicie, jedna rzecz ma się do drugiej jako jej miara, a ta do pierwszej jako przez nią odmierzona, czyto w porządku bytnim, czyto w porządku poznaniowym (tyle wart np. moje poznanie, ile rzeczą poznaną odmierzone);; albo wedle wzajemnego wpływu jednej rzeczy na drugą, bo jedna dzielnie wpływa, a druga odbiera, albo odwrotnie. Poza rzeczonemi, nie możemy sobie wyobrazić innej podstawy pomostu między dwiema rzeczami. Więc są tylko trzy ogólne podstawy odniosłości, tu opisane.

Uwaga: Niektórzy myśliciele stawiają czwartą podstawę—podstatę; jestto jeno małe nieporozumienie z mniejszego zrozumienia. Podstata—podmiotem, przez podstawę, kresu—ojciec syna ojciec; lecz podstata-podstawa, jeśli pierwsza, ponieważ nic czemś czegoś—i niczego niczem; jeśli druga—drugiego wprawdzie nią pierwsza, przecież i obie jedną, przyczem wedle liku.

19.— Na pierwszej podstawie zaszczepiają się odniosłości tożsamości, podobieństwa, równości i im przeciwne, matematyczne iloczyny i ilorazy itd.

Na drugiej — prawda, wiedza, wzór, obraz itd.

Na trzeciej — wszystkie odniosłości przyczynowe i wynikowe, jak ojciec, syn itd.

Nie może być podstawą odniosłości jakość, bo bierze się do podstaty.*

---

*Komentując Filozofa, Anielski pisze: "Ponit ergo tres modos eorum, quae ad aliquid dicuntur: quorum primus est secundum numerum et quantitatem, sicut duplum ad dimidium, et triplum ad tertiam partem, et "multiplicatum," idest multiplex, ad partem multiplicati, idest ad submultiplex, et continens ad contentum. Accipitur autem continens pro eo, quod excedit secundum quantitatem. Omne enim excedens secundum quantitatem continet in se illud quod exceditur. Est enim hoc et adhuc amplius; sicut quinque continent in se quatuor, et tricubitum continet in se bicubitum. Secundus modus est prout aliqua dicuntur ad aliquid secundum actionem et passionem, vel potentiam activam et passivam; sicut calefactivum ad calefactibile, quod pertinet ad actiones et universaliter omne activum ad passivum. Tertius modus est secundum quod mensurabile dicitur ad mensuram. Accipitur autem hic mensura et mensurabile non secundum quantitatem. Hoc enim ad

TWIERDZENIE XXXI: Odniosłość dzielimy na cztery główne człony i cztery tylko: 1) Odniosłość istna i obwisła ("secundum esse", "Secundum dici")! 2) Rzeczowa i myślowa; 3) Wzajemna i jednostronna; 4) Równotreściowa i różnotreściowa.

Twierdzenie ma dwie części—pozytywną i negatywną. W pozytywnej części udowodnimy powyższe cztery podziały. W części zaś negatywnej odrzucimy podział odniosłości na wyniosłą "transcendentalis" i poczetową "praedicamentalis". Niema podręcznika pisanego w naszych czasach, któryby nie zalecał owego podziału. Kto go wynalazł pierwszy, nie mieliśmy sposobności dociekać. W każdym razie znajdujemy go już u Kard. Kajetana (De Ente et Essentia c. VII) i u Jana od św. Tomasza (Log. II. p. q. 17. a. I), u Suareza,* za którymi poszli nowocześni myśliciele scholastyczni, więksi i mniejsi, np Schiffini, De Mandato, Pesch, Willems, Kard. Billot, Farges-Barbedette, Remer, Geny, Hugon-Żychliński, Gredt, Reinstadler, Hickey, Wais, itd.

420.— Staraliśmy się ująć istotę tej "odniosłości wyniosłej", ale im więcej usiłowaliśmy ubrać ją w rzeczywistość, tym bardziej ona ukrywała się w nicość, aż w końcu zupełnie tamże się zapadła. Więc "salva reverentia" tylu myślicieli, nie przyjmujemy tego piątego podziału.

1-sza Część.—Mamy czworodzielną odniosłość.

Dowód 1-go członu: Wyrazy nasze wyrażają czasem sam pomost między dwoma kresami, co zwiemy kształtnie odniosłością, np. ojciec-syn, pansługa; a czasem rzecz jakąś samoistną, z którą jednak łączy się stosunek drugorzędnie, np. wiedza, głowa, kształt, materja, możność itd. Pierwszą odniosłość zwiemy istną (secundum esse), bo wyraz na nią obmyślony wyraża istą treść odniosłości; druga zaś—obwisłą, bo pierwszorzędnie wyraz wyraża coś samoistnego, do czego przyczepia się dopiero w następstwie jakąś odniosłość. Więc mamy odniosłość istną (secundum esse) i obwisłą (secundum dici).

Uwaga I: jestto więcej podział wyrazu wyrażonej rzeczy, niźli rzeczy wyrazem wyrażonej, jak łatwo sobie zdać sprawę.

---

primum modum pertinet, in quo utrumque ad utrumque dicitur: nam duplum dicitur ad dimidium, et dimidium, et dimidium ad duplum, sed secundum mensurationem esse et veritatis. Veritas enim scientiae mensuratur a scibili. Ex eo enim quod res est vel non est, oratio scita vera vel falsa est, et non e converso. Et similiter est de sensibili et sensu. Et propter hoc non mutuo dicuntur mensura ad mensurabile et e converso, sicut in aliis modis, sed solum mensurabile ad mensuram. Et similiter etiam imago dicitur ad id cujus est imago, tamquam mensurabile ad mensuram. Et similiter etiam imago dicitur ad id cujus est imago, tamquam mensurabile ad mensuram. Veritas enim imaginis mensuratur ex re cujus est imago. Ratio autem istorum modorum haec est. Cum enim relatio, quae est in rebus, consistat in ordine quodam unius rei ad aliam, oportet tot modis hujusmodi relationes esse, quot modis contingit unam rem ad aliam ordinari. Ordinatur autem una res ad aliam, vel secundum esse, prout esse unius rei dependet ab alia, et sic est tertius modus. Vel secundum virtutem activam et passivam, secundum quod una res ab alia recipit, vel alteri confert aliquid; et sic est secundus modus. Vel secundum quod quantitas unius rei potest mensurari per aliam; et sic est primus modus. Qualitas autem rei, inquantum hujusmodi, non respicit quod qualitas accipit rationem potentiae passivae vel activae, prout est principium actionis vel passionis. Vel ratione quantitatis, vel alicujus ad quantitatem pertinentis; sicut dicitur aliquid nisi subjectum in quo est. Unde secundum ipsam una non ordinatur ad aliam, nisi secundum albius alio, vel sicut dicitur simile, quod habet unam aliquam qualitatem. Alia vero genera magis consequuntur relationem, quam possint relationem causare. Nam Quando consistit in aliquali relatione ad tempus. Ubi vero, ad locum. Positio autem ordinem partium importat. Habitus autem relationem habentis ad habitum." (Metaph. L. V. lect. XVII); co jednak nie przeszkadza Waisowi pisać: "pierwsza (klasa stosunków) opiera się na ilości, druga na jakości, trzecia na działaniu i bierności." (str. 171).

*Zob. jak ten myśliciel mozoli się, żeby znaleść, co to jest (Disp. 47. Sect. IV).

421.— **Uwaga II:** nietrudno też spostrzec, że ten podział nie decyduje o rzeczywistości lub myślowości stosunku, jakby może wyraz "istna" na myśl nasuwał (zob. De Pot. q. VII. a. X. ad 11).

Uwaga III: że ten podział jest więcej wyrazowy, aniżeli rzeczowy, dowodzi fakt, iż w rzeczywistości wszelka odniosłość jest obwisła lub uwisła, tak istna, jak i obwisła, będąc przypadłością, której właściwością jest wistnieć.

Dowód 2-go członu: Widzieliśmy wyżej, że odniosłość z natury swej jest takim bytem, co przycina rzeczowość i nierzeczowość. Stawiając tylko przyobecność; jednakowoż, na mocy podstawy sobie niezbędnej, przyjmuje i rzeczowość i nierzeczowość odpowiednio do jakości podstawy. Ten fakt zaś dzieli odniosłość na rzeczową i myślową.*

Dowód 3-go członu: ponieważ odniosłość zależy od dwóch odrębnych kresów i podstawy, gdziekolwiek te wymagalniki znajdą się, tam będzie odniosłość. Podstawa zaś może się znaleźć nietylko w podmiocie, ale i w kresie, który wtenczas zostaje podmiotem i przeciwstawia sobie pierwszy podmiot jako kres-do, to zn., że jak podmiot do kresu, tak kres może się odnosić do podmiotu (do kresu wtedy), lecz niekoniecznie. Więc mamy odniosłość wzajemną (mutua) i jednostronną (non mutua) — (między sobą są spółodniosłe — correlativa).

422.— **Dowód 4-go członu:** podstawa w kresie może być tego samego gatunku, co w podmiocie (np. rozmiar, białość tu i tam), albo różnego gatunku (np. przyczyna i wynik, ród i rodzenie się). Pierwszy wypadek da nam odniosłość równotreściową (aequiparantiae), drugi—różnotreściową (disquiparantiae), skoro gatunek odniosłości zależy przeważnie od podstawy. Więc trzeba uznać odniosłość równo i różnotreściową.

2-ga część.—Odniosłość nie przyjmuje podziału na wyniosłą i poczetową.

Dowód 1: gdyby odniosłość taki podział przyjmowała, obydwom członom odpowiadałoby coś względnego, coby nie wchodziło jedno w drugie, tudzież nie przechodziło siebie, stając się przeciwnością swoją. A otóż to, co wogóle autorzy zowią odniosłem wyniosłem np. głowa względem ciała, możność względem sprawności, władza względem przedmiotu itd., itd., wszystko co ma względnego, bierze je z odniosłości poczetowej, a pozatem nic jeno samoist. Więc niema miejsca na odniosłość wyniosłą. — Czyż może jedna część laski być tą częścią laski przez drugą część tejże laski?!

Większa jest jasna.

---

*Do rzeczy św. Tomasz: "In hoc differt ad aliquid ab aliis generibus: quod alia genera ex propria sui ratione habent quod aliquid sint; sicut quantitas ex hoc ipso quod est quantitas, aliquid ponit; et similiter est de aliis; sed ad aliquid ex propria sui generis ratione non habet quod ponat aliquid, sed ad aliquid: unde inveniuntur quaedam ad aliquid quae nihil sunt in rerum natura, sed in ratione tantum; quod in aliis generibus non contingit: et quamvis aliquid ex ratione sui generis non habeat quod ponat aliquid; non tamen etiam habet ex ipsa generis ratione quod nihil ponat; quia sic nulla relatio esset aliquid in rerum natura; unde ad aliquid non esset unum de decem generibus. Habet autem relatio quod sit aliquid reale, ex eo quod relationem causat cum enim in aliquo invenitur aliquid reale, per quod enim ad alteram dependeat et comparatur, tunc dicimus realiter comparari vel dependere vel referriri sicut aequalitas relatio realis ponitur ex virtute quantitatis, quae aequalitatem causat, quia vero ex eodem res habet esse et unitatem, ideo realis unitas relationis pensanda est ex ipso relationis fundamento vel causa; ut quia una est quantitas, per quam pluribus sum aequalis, in me non est nisi una relatio realis aequalitatis habens respectum ad plures; similiter quia una nativitate ex patre et matre genitus fui, una filiationi reali dicor filius utriusque, quamvis multiplicentur respectus." (Quodlib. IX. a. IV; zob. tez I p. q. 28. a. I.). Więc mamy odniosłość rzeczową (realis) i myślową (rationis).

423.— **Mniejsza**: weźmy pod lancet jakąkolwiek z tych **odniosłości wyniosłych** np. głowę człowieka. Co w niej masz? — Włosy, skórę, kości, mózg..... To wszystko — samoisty. Razem złączone, są pod pewnym kształtem, ale samoistnym: głowa bez tułowia, może istnieć. Nazwiesz ten kształt względem? — Pytamy czy ten kształt, który jest głowy; czy tenże jako głowy, nazwiesz odniosłością? — Kształt, który zbiera tylko poszczególne rzeczone składniki i daje ci byt jeden — samoistny (wiemy dobrze, że między wspomnianemi poszczególnemi składnikami zachodzi łączność pod kształtem aktualna i że ta łączność "unio" jest prawdziwą odniosłością i poczetową, ale nie o tem mowa), jedno wyniosłe — byt niepodzielony w sobie, co tylko myślowo różni się od bytu, jak widzieliśmy we właściwościach wyniosłych bytu — przez dodanie negacji. Weź teraz tenże kształt jako głowy. — Podkreślasz. Co podkreślasz? — Stosunek do ciała oczywiście. — Co to za stosunek? — Części do całości ciągłej (pomijamy na razie inne możliwe).— Dajemy do wyboru: albo bierzesz pod uwagę głowę odłączoną od reszty ciała, albo złączoną z niem. Jeżeli głowę odłączoną, masz poczetowy stosunek odrębności części odrębnej do części odrębnej aktualnie (na podstawie dwóch kresów rzeczowych). Jeżeli głowę złączoną, ponieważ głowa i ciało składa się z części różnorodnych dość aktualnie odrębnych, masz znowu rzeczową odniosłość poczetową zjednoczenia "unionis". W łączności zaś wyłącznie ciągłych części np. skóry, nie masz żadnej rzeczowej odniosłości, ani wyniosłej, ani poczetowej, jak nie masz części sprawionych, a tylko możnościowe. Jasno więc rzeczą, że w tem, co nazywają odniosłem wyniosłem, masz tylko samoist, albo odniosłe poczetowe.

424.— *Wynik otrzymany w przykładzie głowy, można otrzymać w każdej innej podobnej odniosłości. Materja np. jest materją czegoś, w zjednoczeniu z kształtem tego czegoś; zjednoczenie zaś dwóch składników rzeczowych—to odniosłość poczetowa, uzasadniona na wzajemnej przyczynowości (tosamo w zjednoczeniu hypostatycznem). — Władza np. umysłowa, to jeno jakość duszy, a nie jakaś tam odniosłość wyniosła; stanie się odniosłą rzeczowo (i poczetowo) do rzeczy danej, kiedy z niej otrzyma podobiznę; lecz sam przedmiot, ponieważ nic nowego w nim nie następuje przez czyjeś poznanie, nie odnosi się rzeczowo do wiedzy. — Możesz sobie urządzić przechadkę po wszystkich takich odniosłościach—zawsze tożsamo zoczysz.*

Dowód 2-gi: podział z członem zawierającym w samym swym wyrazie sprzeczność, ma być odrzucony. Pierwszy człon podziału — **odniosłość wyniosła,** zawiera w sobie sprzeczność. Więc rzeczony podział ma być odrzucony.

Większa **jest jasna sama przez się.**

Mniejsza: wszystkie wyniosłości—ponad poczety—zawierają cichaczem wszystkie poczety. Więc twoja odniosłość wyniosła, w swej treści odniosłej, prócz odniosłości, miałaby zawierać i samoistność. Innemi słowy, jako odniosłość, stosunek nie może być wyniosły, bo już się wyniósł z samoistności; jako wyniosły, obejmuje samoistność również — to przecież sprzeczność.

425.— **Dowód 3-ci:** podział, który wprowadza fałszywe teorje, ma być odrzucony. Tak się rzecz ma z rzeczonym podziałem — doprowadził niejednego myśliciela do twierdzenia, że zjednoczenie hypostatyczne, ciała z duszą itd., nie jest odniosłością poczetową, co jest fałszem (zob. św. Tomasza, tu i ówdzie). Więc ten podział ma być odrzucony.

Dowód 4-ty: człon, który wchodzi w człon innego podziału, nie stanowi odrębnego podziału. A otóż różni myśliciele, kiedy przystępują do tłumaczenia swej odniosłości wyniosłej, jedni tak ją opisują, jak odniosłość obwisłą, drudzy "de facto" kładą w niej tylko jedność wyniosłą czyli dodają do bytu negację (zob. różne podręczniki np. Kard. Billota, Schiffiniego).* Więc rzeczony podział ma być usunięty.

Potwierdzenie: gdyby odniosłość wyniosła istotnie czemś była, czyżby Stagiryta i Anielski omieszkali ją omówić. Tymczasem nie napotykamy u nich ani wzmianki o niej.

To, co nagminnie nazywają odniosłością transcendentalną, mybyśmy nazwali odniosłością rodzajową lub odniosłościową wogóle *(pomijając jej wyżej wspomniane podziały, która więc jako taka [jak rodzaj] nie istnieje), albo jeszcze* stosownością.

TWIERDZENIE XXXII: Właściwości stosunku są w liczbie pięciu: — 1—bezprzeciwność; 2—bezstopniowość; 3—wypowiadanie się zwrotne; 4—jednoczesność przyrody; 5—jednoczesność poznania. (zob. Filozofa: Categ. c. V [VIII]).

26.— Twierdzenie ma pięć części.—Dowód:

1-ej Części: to, co z natury swej jest do drugiego, w każdym punkcie zmierzania jest u siebie, to zn. pomija różnicę oddali. Przeciwność właśnie jest jedną z takich różnic, mianowicie, największą. Więc odniosłość z przyrody swej, jest obojętną na przeciwność, tj. bezprzeciwną.

Mówimy z natury swej; bo przypadkowo, to zn. swoją podstawą, może przyjmować przeciwność jeśli ją sama podstawa przyjmuje, np. podobieństwo—niepodobieństwo.

2-ej Części: Widzieliśmy obojętność odniosłości na różnicę oddali. Z tą obojętnością łączy się brak stopniowania. Więc z przyrody swej odniosłość jest bezstopniowa.

Z przyrody swej—bo przypadkowo—swoją podstawą, może się stopniować, np. podobne. podobniejsze itd.

3-ej Części: tem samem, że odniosłość jest "czemś do drugiego", to drugie zwraca się do odniosłego i go tłumaczy. Nic innego nie znaczy wypowiadanie się zwrotne. Więc jest właściwością każdej odniosłości, np ojciec—syna ojcem jest.

Uwaga: gdzie jeszcze niema słowa na wypowiadanie zwrotne, trzeba urobić—nie powiesz: but nogi, lecz but obutego.**

4ej Części: gdziekolwiek równa przyczyna—równy skutek. A otóż w odniosłościach wzajemnych i kształtnie branych, wtedy właśnie podmiot od-

*Nasz myśliciel, X. Dr. Wais miesza odniosłość wyniosłą z poczetową — właściwie przeczy poczetową, tam, gdzie faktycznie jest: "Tak (wyniośle) stworzenie odnosi się do Stwórcy." (Ont. str. 169). Określenie zaś scholastyczne wyniosłej odniosłości, które podaje tamże: "ipsa rei absolutae entitas ex sua essentia ad aliud destinata" — to wierutna sprzeczność; czyż człon "ad aliud" nie przeciwi się członowi "ad se" czyli "entitati absolutae" ? !

**Ad tertiam quaestionem dicendum, quod dici ad convertentiam omnibus relativis tam secundum esse, quam secundum dici convenit, ut pater dicitur filii pater, et filius patris filius, nec oportet, quod convertentia semper fiat in omnibus casibus similibus; dicitur enim scientia, et scibile scientia scibile, et non scientiae. Ad hoc autem, quod talis convertentia fiat, oportet, quod fiat ad aliud etiam secundum illud nomen, secundum quod ad aliud dicitur; non enim dicitur secundum convertentiam caput ad animal, si enim dicitur caput animalis caput, non tamen potest dici animal capitis animal, quia non refertur caput ad animal secundum hoc nomen, quod est animal, sed secundum aliud nomen, scilicet capitatum. Unde haec dicuntur ad convertentiam: caput capitati caput, et capitatum capite capitatum; et ideo si aliquando tale nomen non invenitur, licet illud fingere, ut remus non dicitur navis remus, sed fingendum est nomen, ut dicamus, remus est rei remitae remus; sic enim omnia relativa dicentur ad convertentiam — Opusc. 48, tract. 5, c. 5. (C. Alamanni, Log. p. I. q. XIII. a. X).

nosi się do kresu, kiedy kres do podmiotu. Więc odniosłości wzajemne, kształtnie brane, są jednoczesne równoczesnością natury.

427.— Zważ na zastrzeżenie: wzajemność i kształtność odniosłości. A więc rzeczy odniosłe jednostronnie i materjalnie nie będą nacechowane tą właściwością.*

5-ej Części: jeżeli, jak wyżej udowodniliśmy, odniosłości są jednoczesne jednoczesnością natury, jedna bez drugiej nie da się pojąć w granicach tegoż zastrzeżenia. To znaczy równoczesność poznania. Więc równoczesność poznania **jest właściwością odniosłości.**

Dopowiedzenie I: Mnożność gatunkowa i liczebna odniosłości. Ponieważ odniosłość rzeczowa, wedle "tkwienia" czyli "esse in", sterczy w podmiocie, swą liczność lub jedność liczebną bierze z podmiotu, jak inne przypadłości. Stąd może być wiele synów jednego ojca. Gatunkowa zaś jedność lub liczność odniosłości bierze się z podstawy, niezależnie od podmiotów albo kresów, bo tu podmiot i kres biorą się jako czyste kresy. Stąd wiele synów są tylko synem; wiele podmiotów białych mają jedno gatunkowe podobieństwo wedle białości do czegoś białego.

Dopowiedzenie II: Przeciwstawność odniosła jako taka, w przeciwstawionem sobie nie stawia żadnej niedoskonałości. Odniosłość bowiem nie jest "czemś", lecz "do czegoś". Chociaż więc takie "do czegoś" w danym kresie brakuje np. w synu ojcostwo, przez taki brak nie pomniejsza się godność syna, bo z tego powodu nie jest pozbawiony istnościowej doskonałości.**

Dopowiedzenie III: Czy odniosłość kończy się w kresie jako względnym, czy jako samoistnym?

429.— Odpowiadamy: odniosłość rzeczowa jako odniosłość wymaga tylko odrębności kresów i podstawy i nic więcej. Nie wymaga więc, żeby i kres, do którego się bierze, odnosił się po kolei do podmiotu (jako do kresu). Lecz taka odniosłość, z powodu swej takowości, może wymagać końca swego w kresie względnym jako takim, a to, albo kiedy sama odniosłość uiszcza warunek odrębności kresów jak w Boskich osobach, albo kiedy umieszczanie podstawy w podmiocie, umieszcza podstawę w kresie, jak w odniosłościach obopólnych; jednakowoż, w tym ostatnim wypadku można jeszcze rozumieć

---

*"Illa relativa sunt simul natura quae pari ratione mutud referuntur, sicut pater ad filium, dominus ad servum, duplum ad dimidium. Illa vero relativa in quibus non est eadem ratio referendi ex utraque parte, non sunt simul natura, sed alterum est prius naturaliter, sicut etiam Philosophus dicit (in Praed. ad aliquid, a medio) de sensu et sensibili, scientia et scibili. Et sic patet quod non oportet quod Deus et creatura sint simul natura, cum non sit eadem ratio referendi ex utraque parte. Nihilominus autem non est necesse in illis etiam relativis quae sunt simul natura, quod subjecta sint naturaliter simul, sed relationes solae." (De Pot. q. VII. a. VIII. ad 1).

**Omnis distinctio vel divisio est per quantitatem vel per formam, secundum Philosophum (5 Metaph., text. 1). Secundum quantitatem vel materiam divisio in divinis non est, cum non sit ibi quantitas et materia. Omnis autem distinctionis formalis principium est aliqua oppositio, ut largo modo sumatur oppositio, secundum quod etiam imperfectum et perfectum opponuntur, inquantum in uno est negatio vel privatio alterius. In omnibus autem oppositionibus alterum est ut perfectum, alterum ut imperfectum, praeter relationem; quod patet per se in affirmatione et negatione et privatione et habitu. Patet enim in contrarietate: quia secundum Philosophum (1 Physicor., text. 49), semper alterum contrariorum est sicut nobilius, et alterum sicut vilius et sicut privatio, ut album et nigrum, frigidum et calidum et hujusmodi omnia; et ideo nulla talis distinctio potest esse in divinis, ubi est omnimoda perfectio. In relativis autem neutrum est sicut privatio alterius, vel defectum aliquem importans. Cujus ratio est, quia in relativis non est oppositio secundum id quod relativum in aliquo est: sed secundum id quod ad aliud dicitur. Unde quamvis una relatio habeat annexam negationem alterius relationis in eodem supposito, non tamen ista negatio importat aliquem defectum, quia defectus non est nisi secundum aliquil quod in aliquo natum est esse: unde cum id quod habet oppositionem relativam ad ipsum, secundum rationem oppositionis non ponat aliquid, sed ad aliquid, non sequitur imperfectio vel defectus; et ideo sola talis oppositio competit distinctioni personarum." (I D. 26. q. II. a. II.).

kres materjalnie wpierw, pierwszeństwem natury. Nic innego nie mogą udowodnić dowody Kosma Alamanna (Log. p. I. q. XIII. a. VII; zob. również De Valentia i Sylw. z Ferrary). Nie możemy więc zgodzić się na opinję O. Remera (q. IV. De Rel. str. 339) i jesteśmy przekonani o innej opinji św. Tomasza, nawet w przytoczonym z niego tekście (zob. tamże).

Dopowiedzenie IV: Odniosłość może być tylko myślowa w poczwórny sposób:

1—kiedy niema rzeczowej podstawy; 2—kiedy niema rzeczowej odrębności między kresami;; 3—gdy niema rzeczowego kresu, do którego się bierze; 4—w razie odniesienia samej odniosłości.*

---

*"Et hoc contingit quatuor modis, scilicet quod sint relationes rationis, et non rei. Uno modo, ut dictum est, in hoc art.., paulo sup., quando relatio non habet aliquid in rei natura supra quod fundetur: et inde est quod quandoque contingit quod relatio realiter est in uno et non in altero: quia in uno habet motum quemdam supra quem fundatur, quem non habet in alio; sicut est in omnibus illis relationibus quibus Deus ad creaturam refertur, quae quidem realiter sunt in creatura , et non in Deo. Secundo modo quando relatio non habet aliquam realem diversitatem inter extrema, sicut relatio identitatis; et ideo hoc nihil ponit secundum rem, sed solum secundum rationem, ut cum dicitur idem eidem idem. Tertio modo quando designatur relatio aliqua entis ad non ens, ut cum dicitur quod nos sumus priores illis qui futuri sunt: ista enim prioritas non est aliqua relatio secundum rem, sed solum secundum rationem: quia relatio realis exigit utrumque extremorum in actu. Quarto modo quando ponitur relatio relationis: ipsa enim relatio per seipsam refertur, non per aliam relationem. Unde in creaturis paternitas non conjungitur subjecto per aliquam relationm mediam. Et hos ultimos duos modos ponit Avicenna (tract. 5 Metaph., cap. 10). Primi duo possunt etiam extrahi ex verbis Philosophi (5 Metaph., text. 10)." (I D. 26. q. II. a. I; porównaj De Pot. q. VII. a. XI).

CZĘŚĆ IV.

PRZYCZYNY BYTU.

ROZDZIAŁ I.

Przyczyna Wogóle

Art. I. Przyczyna.

§ 1.—Pojęcie Przyczyny.

430.— I w tej części znajdujemy się jeszcze na szczytach umysłowych, wznoszących się ponad obszary wyobraźni. Z nieprzestrzegania odgraniczających granic wypłyną niechybnie trudności, które cię mogą przyprawić o rozpacz.

Już samo pojęcie przyczyny wogóle zdaje się nieuchwytne. Wspomniawszy o trudności dokładnego określenia przyczyny "difficile est assignare aliquid commune omnibus causis in ratione causandi" i nadmieniwszy różne opinje myślicieli,* Jan od Św. Tomasza przychodzi do tej konkluzji, że doskonałe określenie przyczyny otacza się wszystkiemi warunkami wymaganymi przez powyższych myślicieli, nie zaś jednym lub drugim tylko, "omnes istas exigit conditiones et per alteram tantum non perfecte explicatur" i podaje to następujące uzupełnione określenie: "Causa est principium alicuius per modum influxus seu derivationis, ex qua natum est aliquid consequi secundum dependentiam in esse" (Tamże, str. 174. col. II). Określenie trochę za długie. Św. Tomasz powiada: "Causa est ad quam sequitur effectus".(De Malo q. 3. a. 3). W tem określeniu powtórzonem przez Rubio, Jan od św. Tomasza widzi tożsamość "videtur petere principium". Naszem zdaniem, nie jest to "petere principium", ale wyjaśniać rzecz ukrytą przez rzecz jawną i pod zmysły podpadająca. W kom. Phys. lect. I. Akwinat pisze: "Causae autem dicuntur, ex quibus res dependet secundum esse suum vel fieri".

431.— Z powodu rzeczonej zależności, tudzież z powodu oddali lub odrębności podstatowej wyniku a przyczyny, wysłów przyczyna nie może się stosować do osób Boskich: "Graeci utuntur in divinis indifferenter nomine causae, sicut et nomine principii; sed Latini doctores non utuntur nomine causae, sed solum nomine principii. Cujus ratio est, quia principium com-

---

*"Varie ergo divisi sunt auctores in explicanda ratione causae in communi, fortassis ex eo quod inadaequate consideraverunt conditiones ad causam requisitas. Aliqui enim consideraverunt ipsum causare ex parte causae; alii ex parte causati. Ex parte causae consideratur infuentia, seu derivatio principians causatum: ex parte vero causati consideratur dependentia, et consecutio in esse, et consequenter distinctio a suo causante. Aliqui ero definiunt causam sic: Causa est id quod per se influit esse in aliud. Ita P. Suarez: quam definitionem aliqui paululum mutant dicendo, quod causa est id ad quod sequitur effectus, ut P. Rubio, quia tamen videtur petere principium, supponit enim in definitione id de quo quaeritur; quaerimus enim in quo consistat aliquid esse effectum, et recipere influxum per modum effectus, cum multa deriventur ab aliis, et non sint effectus, ut duae Personae in Divinis. Alii definiunt: Quod causa est id a quo aliquid per se pendet, ut Conimbricenses hic et Fonseca. Alii dicunt: Quod causa est id a quo aliquid sequitur, quam definitionem multis locis tradit D. Thomas ut videri potest II PHYSIC. lect. X, et q. X de Potentia, art. I ad 3, opusc. XXXI. Alii, ut Avicenna, dicunt: Quod causa est quae tribuit esse, et influit esse, et easdem patitur difficultates." (Phil. Nat. t. II. p. I. Q. X. a. I. ed. Vives, Parisiis, 1883 str. 173).

munius est quam causa, sicut causa communis quam elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquid nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, ut supra dictum est, qu. 13, art. II, quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturae. Unde hoc nomen causae videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus semper invenitur distantia inter causam et id cujus est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quae nullam hujusmodi differentiam habent, sed solum secundum quemdam ordinem; sicut cum dicimus primam partem lineae esse principium lineae" (I. p. q. 33. a. I. ad 1).*

32.— Z tego wszystkiego możemy łatwo wyciągnąć krótkie i treściwe określenie przyczyny: "To, z czego byt inny wypływa". Albo: "Początek (źródło) innego bytu". W tem krótkiem określeniu, dobrze zrozumianem, mamy wszystkie istotne składniki wszelkiej przyczyny, któremi są, wedle Anielskiego, inność istotna przyczyny a wyniku i zależność tego od tamtej.

Mówimy **"początek"**, to zn., wedle określenia Stagiryty "to, skąd coś jest, powstaje lub poznaje się", albo, jak się wyraża Anielski: "z czego coś w jakikolwiek sposób pochodzi".**

I tak np. pierwszą chwilę świata, dnia, pierwszą część linji, domu itd. nazywamy początkiem. Początkiem również możemy nazwać Ojca względem Syna i Ducha św., oraz przyczynę względem wyniku, gdyż wynik po przyczynie, nie odwrotnie.

Zatym wszelka przyczyna—początkiem, ale nie odwrotnie. Zważ również, że chociaż wyraz **początek** lub **pierwotność** jest wzięty z czasowego pierwszeństwa (jak wogóle wszystkie nasze pojęcia od zmysłów zależne), to jednak nie oznacza tegoż pierwszeństwa, ale tylko wschód lub pochodzenie (i te słowa oczywiście przechowują coś czasowego, co trzeba myślą odrzucić w zastosowaniu ich do jestestw ponadczasowych) jednego od drugiego.***

33.— Powiedzieliśmy, że nie wszelki początek przyczyną, ta ostatnia bowiem pewną odrębniającą różnicę dodaje — jest początkiem **innego bytu.** Wistocie, zawsze rozumiemy wynik przeciwstawiający się przyczynie spółwzględnie, jako coś innego od przyczyny, innością przyrody, albo przynajmniej in-

---

*Tak samo się wyraża w trak. De Pot. q. X. a. I. ad 8: "Dicendum, quod latini doctores raro vel nunquam ad significandum originem divinarum personarum, nomine causae utuntur; tum quia causae apud nos respondet effectus; unde ne cogamur Filium vel Spiritum sanctum factos dicere, Patrem non dicimus causam eorum; tum quia apud nos nomen causae significat aliquid in essentia diversum dicimus enim causam ad quam sequitur aliud; tum etiam quia apud gentiles philosophos nomen causae dictum de Deo, habitudinem ipsius ad creaturas designat. Dicunt enim Deum esse primam causam, et creaturas esse ejus causata. Unde ne aliquis Filium et Spiritum sanctum inter creaturas secundum essentiam a Deo diversas suspicetur esse ponendas, nomen causae refugimus in divinis. Graeci tamen absolutius in divinis personis utuntur nomine causae, ex ipso solam originem significantes; et ideo in divinis personis utuntur nomine causae. Aliquid enim inconvenienter in lingua latina dicitur quod propter proprietatem idiomatis convenienter in lingua graeca dici potest. Non autem oportet si nomen causae confitemur in divinis secundum graecos, quod eodem modo accipiatur sicut cum de creaturis dicitur, prout in quatuor genera secundum philosophos dividitur."

**"Omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium, et e converso." (I. p. q. 33. a. I).

***"Licet hoc nomen principium, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videtur a prioritate sumptum, non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est quod significat nomen, et a quo nomen imponitur." (I. p. q. 33. a. I. ad 3.).

nością liczbową, zależnie w czem przyczyna jest przyczyną skutku. Toteż początek dnia nie nazywamy jego przyczyną, ani fundament przyczyną domu.

Przyczyna, przez wspomnianą odrębność różni się także od pierwiastka, pierwociny lub składnika (elementum). Gdyż pierwiastek zawsze wewnątrz skutku. Jednakowoż, ponieważ pierwiastek nie jest całym skutkiem, mamy i tu inność skutku od pierwiastka i dlatego nazwę przyczyny zostawiamy niektórym pierwiastkom np. materji i kształtowi, możności i sprawności.

Inność przyrody skutku od przyrody przyczyny pociąga za sobą jego zależność od niej. Toteż w przyczynach jednoznacznych owa zależność będzie tylko w stawaniu się. Brak zaś innej istoty i istnienia w Synu sprawia, iż w Trójcy Przenajśw. Syn nie jest w żaden sposób skutkiem Ojca, lecz pochodnikiem początku. W owej niewysłowionej pierwotności i pochodności nic innego nie znajdziesz jeno odniosłość rzeczową jednego do drugiego.

434.— WARUNEK.—Jest nieco zbliżony do przyczyny, wistocie jednak różni się od niej. Przyczyna przyczynia coś skutkowi; warunek usuwa tylko przeszkodę do tego przyczynku. Stąd widzisz, że chociaż skutek zawisł od warunku, ta zależność jest raczej ujemna: żeby skutek nastał, potrzeba nieprzeszkodzonego działania (dodatność) przyczyny. Do warunku może być zaliczony brak lub pozbawienie: nie zapalisz świecy zapalonej. Warunkiem jest np. usunięcie kolumny z pod kamienia, żeby kamień spadł; przyczyna tu—przyciąganie ziemi.

SPOSOBNOŚĆ (occasio). — Jeszcze mniej uczestniczy w przyczynie niż warunek, chociaż napozór zdawałoby się więcej, jest bowiem zbiegiem okoliczności przychylnych działaniu. Atoli gdy warunek jest potrzebny działaniu, sposobność niekoniecznie. Dotyczy więc przyczyn drugich, zależnych.

Początkowi odpowiada pochodnik; przyczynie skutek lub wynik; warunkowi zawarunkowane.

§. 2 Podział Przyczyn.

435.— Byt zależny czyli skutek zawisł od innego jako od:

1) **Materji, kształtu, działacza, celu.** — Tworzywo przyczynia się do jego bytowania, podmiotnicząc jego kształtowi. Tworzydło — kształtując tworzywo. Działacz — sprawiając czyli wlewając kształt w tworzywo. Cel — wabiąc i pociągając ku sobie. Stąd cztery przyczyny główne: tworzywna, kształtna, sprawcza i celowa.

Jestto podział podobnoznaczny, jak łatwo zoczyć. Jednakowoż Jan od św. Tomasza sprzeciwia się twierdzeniu. Suarez zaś daje mu spruchniałe podwaliny; za tym ostatnim poszedł Cabero.

2) Przyczyny **przez się,** przyczyny **przypadkowej.** — Przyczyna **przez się** własną przyrodą jako taką uprzyczynawia skutek i doń zmierza. Przypadkowa jest tak zwana, bo tylko łączy się albo z przyczyną skutku (np. białość w budowniczym względem domu), albo ze skutkiem przyczyny i to w trójnasób — łącznością konieczności, jak warunek np. usunięcie gruzów względem odbudowy; łącznością rzadkiego wydarzenia np. znalezienie

skarbu przy kopaniu ziemi; łącznością równoczesności np. gdybyś powiedział, że jesteś przyczyną trzęsienia ziemi, bo przy twem wejściu do miasta, zdarzyło się trzęsienie ziemi.*

36.— 3) Przyczyny **całkowitej,** albo **częściowej.** — Pierwsza sama wystarcza na skutek; druga współdziała z inną, np. dwa konie ciągnące bryczkę.

4) Przyczyny **w sprawności pierwszej,** lub też **w sprawności drugiej. —** Zależnie od tego,czy już tu i teraz przyczyna wlewa byt skutkowi(przyczyna w drugiej sprawności), czy też jest w możności, to zn. może. Jeżeli od tej ostatniej skutku zależy, to albo jako od przyczyny możnościowej:

5) **Bliskiej,** albo **oddalonej. —** Dziecko np. jest przyczyną swego dziecka dalszą, aniżeli młodzieniec.

Dodać jeszcze należy podział przyczyny na:

6) **Główną** i **narzędziową. —** Pierwsza jest, która niezależnie działa i do siebie wynik upodabnia. Druga działana czyli popychana i wspomnianemu podobieństwu usposabiając toruje drogę. Chociaż ten podział jest podziałem jednej raczej przyczyny, mianowicie sprawczej.

Przyczyna **wzorowa** sprowadza się do kształtnej, jak również **przedmiotowa** względem swej wiedzy.

Przyczyna **rozrządcza** lub **sposobcza** (dispositiva) sprowadza się do przyczyny tworzywnej albo sprawczej, albo kształtnej, zależnie od tego czy sposobi materję, czy działacza, czy przypuszcza kształt.

Wspominają jeszcze myśliciele o przyczynie obyczajowej lub moralnej. Nie jest to właściwie odrębna przyczyna, ale sposób szczególniejszy przyczyny sprawczej lub celowej wpływania na wynik, podkreślający niekonieczność wypływania skutku z owych przyczyn.

TWIERDZENIE XXXIII. — Mamy cztery prawdziwe przyczyny główne: dwie wewnętrzne — tworzywna i kształtna, dwie zewnętrzne — celowa i sprawcza.

37.— Nazywamy przyczynami wnętrznemi te, które stanowią skutek, w obwodzie jego istoty pozostając; zewnętrzne wpływają nań bez wejścia w skład jego istoty.

Dowód: Prawdziwą przyczyną jest to, co iście wywiera swój wpływ na istnienie odrębnego od siebie skutku, tj. takiego bytu, co w swej odrębności i następczości od innego pierwszego zależy. Taką zaś treść uiszcza w sobie materja i kształt nawewnątrz, działacz i cel nazewnątrz skutku. Więc mamy cztery główne przyczyny: tworzywna i kształtna wewnętrzne, sprawcza i celowa zewnętrzne.

*"Sciendum autem est, quod aliquid potest dici causa per accidens alterius dupliciter. Uno modo ex parte causae; quia scilicet illud quod accidit causae. dicitur causa per accidens, sicut si album dicatur causa domus. Alio modo ex parte effectus;; ut scilicet aliquid dicatur causa per accidens alicujus, quo accidit ei quod est effectus per se. Quod quidem potest esse tripliciter. Uno modo, quia habet ordinem necessarium ad effectum, sicut remotio impedimenti habet ordinem necessarium ad effectum. Unde removens prohibens dicitur movens per accidens; sive illud accidens alicujus, quo accidit ei quod est effectus per se Quod quidem potest esse tripliciter. per accidens, non quia causet frigiditatem sed quia tollit impedimentum frigiditatis, quod est ei contrarium, scilicet cholaeram: sive etiam si non sit contrarium, sicut columna impedit motum lapidis; unde removens columnam dicitur per accidens movere lapidem superpositum. Alio modo, quando accidens habet ordinem ad effectum, non tamen necessarium, nec ut in pluribus, sed ut in paucioribus, sicut inventio thesauri ad fossionem in terra. Et hoc modo fortuna et casus dicuntur causae per accidens. Tertio, quando nullum ordinem habent, nisi forte secundum existimationem; sicut si aliquis dicat se esse causam terraemotus, quia eo intrante domum accidit terrae motus." (Metaph. L. V. lect. III). Zob. tamże inne znaczenie przyczyny przypadkowej ze względu na większą lub mniejszą powszechność działacza.

Przesłanka większa. — Stwierdzamy tu jeno, co każda przyczyna zawiera istotnie, — dwa pojęcia: odrębność przyrody i uzależnienie sobie od siebie czegoś innego o bytowaniu, o czem nadmienił wyżej Anielski. Co te dwa pojęcia uiszcza, uiszcza przyczynę.

Przesłanka mniejsza. — Bez tworzywa, kształt tworzywny (o tych tu mowa) ani stać, a więc ani istnieć nie może. Bez kształtu, tworzywo jest niczem danej rzeczy, to zn. bezeń żadna rzecz nie istnieje czyli nie jest skutkiem. Zatym, jeżeli coś materjalnego istnieje, na to istnienie składa się wpływa koniecznie i materja i kształt, zespolone pod tem istnieniem, tj nawewnątrz istniejącego. Są więc i prawdziwemi i wnętrznemi przyczynami tworzywo i kształt.

438.— Jednakowoż, mimo tworzywa i kształtu, jeśli nikt z zewnątrz nie przyjdzie razem je skuć — skutku nie będzie, to zn. materja i kształt nie zostaną zlutowane w jednem istnieniu, a gdzie niema jednego istnienia, tam niema ani jednego, ani więc bytu. Skoro więc jest rzecz-skutek, która nie jest swojem istnieniem, musi być przednie rzecz-skucicielka, nitująca nitem istnienia składniki wnętrzno-istotne, czyli przyczyna sprawcza zewnętrzna.

Nic zaś nie sprawia, działa bezcelowo. Działać bez celu, a niedziałać— na jedno i tosamo wychodzi, jeżeli wnikniemy głębiej w treść słowa naszego. Cel, kres, koniec — to doskonałość czyli byt. Powstawanie — to niezmordowana praca nigdy nieupracowanego bytu lub kresu, kresującego w sobie z dalekiej podróży nicości liczne nieistniki czyli istoty-nieistnienia. Skreśl cel, kres, koniec, doskonałość, byt, pogrążysz na wieki w swej nicości wszystkie nieistniki. Nic ich stamtąd nie wycofa. Nic nie będzie dochodzić kresu swej nicości w nicości kresie, a w twojem przypuszczeniu — nicość bez kresu.

Są to więc cztery główne przyczyny i cztery tylko, bo inne jak wzorowa, sposobcza itd. zostały do nich wyżej sprowadzone. Narzędziowa zaś nie jest główna, lecz do niej sprowadzalna.

TWIERDZENIE XXXIV. — Przyczyna wyprzedza skutek pierwszeństwem przyrody, nie zawsze pierwszeństwem czasu.

439.— Zwiemy pierwszeństwem przyrody zawisłość czegoś od czegoś we własnej rzeczni lub istnieniu. Tak np. ojciec jest przed synem takiem pierwszeństwem, chociaż niema ani chwilki w której ojciec byłby ojcem bez syna; tak samo światło przed oświeconem, ale światło nie oświeca prędzej niż oświecone bywa oświecone. Nazywamy zaś pierwszeństwem czasu takie pierwszeństwo, w którem coś jest lub przynajmniej może być pojęte bez drugiego. Tak np. ten, który jest ojcem może być lub być pojętym bez tego, który jest synem. Pierwsze pierwszeństwo zwie się również pierwszeństwem niezależności, albo przyczynowości.

Dowód 1-ej części: Przyczyna wlewa istnienie w skutek. Od istnienia zaś swego skutku rzeczywistość zależy. Więc przyczyna ma pierwszeństwo natury nad skutkiem.

Dowód 2-ej części: To, co istnieje może niedziałać, albo istnieć i działać. Jeżeli istnieje a niedziała (albo działa bezskutecznie), ono jest w danej chwili, kiedy skutku niema. Jeżeli istnieje i działa (skutecznie), skutek otrzymuje jego wpływ i jest i to w tej chwili, w której przyczyna zaczyna działać. Więc przyczyna ma pierwszeństwo czasu nad skutkiem, ale niezawsze, mianowicie, w bytowaniu, a nie w czynie (in actu primo, non in actu secundo).

TWIERDZENIE XXXV. — Doskonalszą jest przyczyna całkowita lub pierwszorzędna od swego skutku.

440.— **Dowód:** Przyczyna całkowita jest ta, od której skutek jedynie zależy; pierwszorzędna — do której skutek się upodabnia. Być taką przyczyną znaczy zawierać w sobie nietylko całą doskonałość skutku, ale też móc go ze siebie wyłaniać, co oczywiście stanowi większą doskonałość. Więc doskonalszą jest przyczyna całkowita i pierwszorzędna, aniżeli jej skutek.*

Warunkiem owej doskonalszości jest całkowitość i pierwszorzędność przyczyny. Z braku pierwszego warunku materja nie jest doskonalsza od swego wyniku. Z braku drugiego warunku (więc i pierwszego) wszelka narzędziowa przyczyna nie może rościć pretensji do wspomnianej doskonałości. I tak np. dłuto nie jest doskonalsze od posągu marmurowego w przedstawianiu Sobieskiego. Ojciec nie jest doskonalszym bytem istotnie od syna, gdyż pod względem bytu, ojciec jest przyczyną syna tylko narzędziową (w ręku Boga—jedynej przyczyny bytu). Jest tak zwaną przyczyną, która, przypuszczając materję (nie tworząc jej), przelewa w nią swój kształt. Więc nie całego bytu jest przyczyną w skutku (brak zatym i pierwszego warunku). Jest skutku przyczyną w stawaniu się, nie w bytowaniu.

Zarzuty przeciwko temu twierdzeniu łatwo rozwiązać.

TWIERDZENIE XXXVI.—Wszelki stosunek zawisł od własnej przyczyny

441.— **Dowód:** Co nie jest czemś, lecz ma to od innego, dopóty to coś trzyma, dopóki dający daje, to zn. od dającego w swem mieniu zależy. A otóż skutek całą doskonałość skutkową otrzymuje od przyczyny własnej; to bowiem znaczy doskonałość skutkowa: miana od innego, nie od siebie. Więc skutek jako taki zawisł od własnej przyczyny.

Argument w swej wyniosłości jasny. Wystarczy rozumnie go zastosować do poszczególnych skutków względem odpowiednich własnych przyczyn. Nim się opowiemy więc za lub przeciw zawisłości danego skutku od danej przyczyny, trza wprzódy pilnie postrzegać, co **z własnego** dana przyczyna wlewa w skutek. Nie powiadaj więc np., że przecież chociaż ojciec

---

*"Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eamdem rationem, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente; praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet praeexistere in potentia causae materialis, sit praeexistere imperfectiori modo; eo quod materia in quantum hujusmodi, est imperfecta; agens vero, in quantum hujusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum." (I. p. q. IV. a. II.).

jest przyczyną syna, syn istnieje po śmierci ojca, budowa po śmierci budowniczego. Odpowiadam bowiem — to nie do rzeczy: budowa zawdzięcza budowniczemu swoje budowanie się, nie swoje być budową. Toteż budowa przestaje budować się w chwili, w której budowniczy zaprzestaje budować. Ale nie przestaje być tem, czem już jest, bo w tem zależy od składników wewnętrznych, ułożonych przez budowniczego.

Tak samo rzecz się ma z owym synem.

Stworzenie więc, które jest skutkiem Twórcy w całym swym bycie, przestaje istnieć całkowicie, skoro Bóg przestaje tworzyć następnie czyli zachowywać; tak ziemia zostałaby pogrążona w ciemności z chwilą powściągnienia promieni przez słońce.*

---

*"Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa ejus. Sed considerandum est quod aliquid agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse ejus; quod quidem convenit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Aedificator est enim causa domus quantum ad ejus fieri, non autem directe quantum ad esse ejus; manifestum est enim quod esse domus consequitur formam ejus; forma autem domus est compositio et ordo; quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo caementum, lapides, et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris. Et simili ratione est considerandum in rdebus naturalibus; quia si aliquod agens non est causa formae in quantum hujusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus, secundum fieri tantum. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius, in quantum est talis forma, quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque; sed potest esse causa hujusmodi formae, secundum quod est in-materia, id est quod haec materia acquirat hanc formam; et hoc est esse causam secundum fieri, sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eamdem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eamdem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quae non agunt simile secundum speciem; sicut coelestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem; et tale agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae, et non solum secundum acquiritur in hac materia, et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi. Sic igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et haec est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus nec ad momentum, cessante actionis solis; quia scilicet materia aquae susceptiva est caloris ignis secundum eamdem rationem qua est in igne. Unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quamdam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eamdem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luminis; et ideo quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis.

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut sol est lucens per suam naturam; aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse. Et ideo Augustinus dicit, 4 super Gen. ad litt., cap. 12, circa princ: "Virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret;" et in 8 ejusdem lib., cap. 12, circa med., dicit quod "sicut aer praesente lumine fit lucidus, sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur." (I. p. q. 104. a. I.). I "Inter causas in actu et causas in potentia est ista differentia: quod causes operantae in actu simul sunt et non sunt cum eis quorum causae sunt in actu; ita tamen quod accipiantur causae singulares, idest propriae; sicut hic medicans simul est et non est cum hoc qui fit sanus, et hic aedificans cum hoc quod aedificatur. Si vero non acciperentur causae propriae, licet acciperentur in actu, non esset verum quod dicitur; non enim aedificans est et non est simul cum hoc quod aedificatur. Potest enim esse quod aedificans est in actu; sed tunc hoc aedificium non aedificatur, sed aliud. Sed, si accipiamus aedificantem hoc aedificium, et hoc aedificium secundum quod est in aedificari, necesse est quod posito uno ponatur et alterum, et remoto uno, removeatur et alterum. Hoc autem non accidit semper in causis quae sunt in potentia: non enim simul corrumpitur domus, et qui aedificavit ipsam. Unde habetur, quod sicut agentia inferiora quae sunt causa rerum quantum ad suum fieri, oportet simul esse cum iis quae sunt, quamdiu fiunt; ita agens divinum, quod est causa existendi in actu, simul est cum esse rei in actu. Unde subtracta divina actione a rebus, res in nihilum deciderent, sicut remota praesentia solis lumen in aere deficeret." (Physic. L. II. lect. VI).

ARTYKUŁ II.

Zasada Przyczynowości.

442.— Wpisujemy ten artykuł odrębnie, z powodu powstałych w potoczystości wieków zboczonych teoryj. Twierdził np. Beguelin, iż zasada przyczynowości nie jest pewną. Zwycięsko odparł jego ataki Kard. Gerdil. W swojem dziele "An Essay concerning Human Understanding" J. Locke poniża zasady wogóle (więc i przyczynowości), odmawiając im najpożyteczniejszych istnych użytków.*

Za Locke'm poszedł Hume i fenomeniści wogóle. Stuart Mill wyraźnie przeczy naszemu umysłowi zdolność poznania węzła między skutkiem a przyczyną (Zob. Syst. of Log. t. I. b. III ch. V). Kant i za nim wszyscy subjektywiści wyprowadzają zasadę przyczynowości z podmiotu myślącego.

Argumentacje odporne Hume'a przeciw Hobbes'owi i Clarke'owi i Locke'owi tak dalece przekonały J. Laminne'a, że w pewnym artykule, zresztą dość głębokim, stara się wmówić w nas, iż zasada przyczynowości nie jest rozbiorcza (analytique), ale zbiorcza, zestawcza (synthétique).

443.— *"Hobbes s'appuie sur l'équivalence de tous les instants du temps et de tous les points de l'espace. Dés lors, s'il n'y a pas une cause qui détermine la chose à exister à tels points de l'espace et du temps, elle restera comme en suspens. Hume répond que la necessité d'une cause pour determiner la chose à exister plutot ici que là, plutot aujourd'hui au'hier, n'est pas plus évidente que sa necessité pour déterminer la chose à exister plutêt que de ne pas exister.*

Clarke dit que, si la chose n'a pas de cause en dehors d'elle-même, c'est donc qu'elle se produit elle-même et ainsi elle est antérieure à elle-même. Hume observe que se produire soi-même c'est être sa propre cause. Dès lors celui qui nie l'existence des causes n'admet pas que la chose se produit elle-même, ni que cette conséquence découle de l'absence de cause extérieure.

Locke remarque que ce qui n'a pas de cause est donc produit par le néant. Or, le néant ne peut rien produire. "Lorsque nous excluons toutes les causes, répond Hume, nous excluons réellement toutes les causes et nous ne supposons pas que le rien ou que l'objet lui-même soient causes de l'existence de cet objet; il ne faut donc pas qu'on argue de l'absurdité de ces dernières suppositions pour prouver l'absurdité de l'exclusion de la cause. Si toute chose devait avoir une cause, il s'ensuivrait qu'après avoir exclu toutes les autres causes, nous dvrions accepter pour cause ou l'objet lui-même, ou rien. Mais c'est précisément ce qui est en question, que de savoir si toute chose doit ou non avoir une cause. Si on veut raisonner juste, il faut se garder de prendre ce point pour accordé". Enfin, Hume observe

---

*"Sect. 11. What use these general maxims have.—.....

1° It is evident from what has been already said, that they are of no use to prove or confirm less general self-evident propositions.

2° It is as plain that they are not, nor have been, the foundations whereon any science hath been built.....

3° They are of no use to help men forward in the advancement of sciences, or new discoveries of yet unknown truths." (Book 4. chap. 7. ed. Philadelphia, 1844 str. 397-8).

Tak uroczyste twierdzenia nie przeszkadzają mu, bynajmniej, pisać kilka stron niżej: "We are capable of knowing certainly that there is a God". A jakiej drabiny użyje Locke we wspinaniu się do Boga? — "To show therefore that we are capable of knowing, i.e. being certain that there is a God, and how we may come by this certainty. I think we need go no further than ourselves, and that undoubted knowledge we have of our own existence". (tamże, str. 409). Przyroda rozumna rozumu umie się zemścić okrutnie na swych bezmyślnych gwałcicielach.

avec raison que l'on ne peut rien tirer de ce que la cause est contenue dans la définition de l'effet. Car toute la question est de savoir si ce qui commence est nécessairement un effet." (Revue Néo-Schol. XIX. 1912, *str.* 480-1).

444.— Dalej ciągnie Laminne już na własną rękę:

"On a pu comprendre par ce qui précède pourquoi il nous est impossible de considérer le principe de causalité comme un principe analytique dans le sens que nous avons défini.

Non seulement on n'est pas parvenu à l'établir, mais il est clair que toute tentative semblable doit échouer. Le principe de causalité n'est que la conséquence de principe général de raison suffisante concernant les choses réeles. Or, l'idée de réalité ou d'être existant est une idée simple qui n'est pas susceptible d'une définition proprement dite, ni par conséquent d'analyse. Il est donc impossible d'en faire sortir la notion: cyant une raison de son existence. Ce n'est pas non plus l'analyse de la notion de raison suffisante qui contient la notion d'une relation universelle avec tout être réel. Il n'y aura par conséquent pas de contradiction dans le proposition: un être existant n'a pas de raison de son existence. La notion d'être contingent réel se définit: l'être qui existe, mais dont l'essence n'inclut pas l'existence. Rien dans cette définition n'implique une relation de dépendance à l'égard d'une cause et la définition de la cause n'implique pas une relation de dépendance de la part de tout être contingent. Il n'est donc pas contradictoire de dire : un être contingent existe sans être produit par une cause. Cela est faux mais non contradictoire". (Tamże, str. 482-3). *Dalej, p. Bouyssonie zrobił miejsce w rzeczni wystarczającej na wolność; J. Laminne sprzeciwia się temu (zob. tamże str.* 435).

445.— Cóż to wszystko? — No pozór klejnoty pięknych, wyszlifowanych prawd, lecz wistocie rzeczy — to jeno szych. Na te błyskotliwe prześcigłości już dostatecznie odpowiedział René Kremer:

"La vie de l'esprit ne gravite pas autour de deux poles opposes ou du moins indépendants entre eux. Elle est orientée tout entière vers l'être. L'affirmer, le découvrir sous le morcellement des principes abstraits comme des vérités de fait c'est son unique ressort. Le principe de raison suffisante ou de l'intelligibilité universelle n'est qu'un postulat, si on ne l'attache pas à l'être. Mais le terme même de raison suffisante ou de raison d'être nous invite à le faire. Dire d'une chose qu'elle a une raison d'être, c'est dire qu'elle est rationelle, explicable pour l'esprit. Mais qu'est-ce qu'expliquer, satisfaire l'esprit? C'est le mettre en présence de son objet. Cet objet, c'est l'être, non pas un être, un fait, un principe, mais l'être lui-même. C'est toujours à lui que nous sommes remenés. Le subjectif n'est que par et pour l'objectif, ou plutót l'esprit n'est que par et pour l'être lui-même; car les termes "subjectif" et "objectif" ont une saveur trop dialectique, et en les subordonant étroitement l'un à l'antre nous aurions l'air de nier la spontaneité et la réalité de l'esprit. Qu'est-ce donc que l'être? Est-il entiérement dominé par le principe de contradiction?

De quelque maniére que l'idée d'être nous soit suggérée, nous nous rendons compte qu'elle absorbe intégralement l'objet auquel nous l'appliquons. Elle le déborde de toutes parts. Cette substance est un être, l'être que voilà; elle l'est entièrement, par tout ce qu'elle est; elle n'est cependant pas l'être. Le phénomène, quantiteé, ou qualité est de l'être, il l'est intégralement; mais à bien plus forte raison, il n'est pas l'être. L'être comprend toutes les substances existantes et possibles, tous les accidents actuels et possibles; cette énumération, se prolongeât-elle à l'infini, n'épuiserait pas son extension. Il est bien plus que la collection des objets, il forme une unité à laquelle ils participent". (Annales de L'Inst. Super. de Phil. t. IV. année 1920, *str.* 243.)

446.— Dość głęboko również pojmuje zasadę przyczynowości De Munnynck.* Streszczając swoją analizę, pisze:

---

* *"La démonstration métaphysique du libre arbitre", Revue Néo-Schol. de Phil. XX,* 1913; *i "La racine du principe de causalité", tamże XXI,* 1914.

"Les exigences de la causalité résultent de cette analyse. Elle implique le nouveau, l'expansion du réel, l'amplification d'être; mais en vertu du principe d'identité elle postule une préexistence virtuelle de ce qui devient. La nécessité de cette préexistence est formulée par le principe de causalité; et l'être qui en est le siège s'appelle la *cause*". (Tamże, 1913, str. 26).

Zasadę przyczynowości można sformułować: **Co być zaczęło, ma swą odrębną przyczynę** — "Quod fit, vel incipit esse, causam sui habet". Udowodnimy przeciwko wspomnianym przeciwnikom, iż ta zasada jest rozbiorcza i cieszy się potemu wszechwzględną pewnością.

TWIERDZENIE XXXVII. — Zasada przyczynowości jest zasadą rozbiorczą i pewną.

Dowód: zdanie rozbiorcze zwiemy to, w którem rzecznia orzeczenia leży w rzeczni podmiotu. Zasada przyczynowości jest takiem zdaniem. Więc jest rozbiorcza i niezachwianej pewności.

Większa jasna sama przez się (zob. Logikę).

447.— Mniejszą udowodniamy: zasada przyczynowości brzmi — co zaczyna być, ma swą przyczynę. To zdanie jest równe temu: co zaczyna być — nie było. Przenieś się w ów czas, będziesz mógł powiedzieć: to nie jest. Co nie jest, jest niebytem. Zasada tożsamości (rozbiorcza zapewne) — **co jest, jest tem, czem jest, wzbrania** nam utożsamiać daną rzecz z inną, np. byt z niebytem. Nigdy więc niebyt nie zostanie bytem, gdyż toby naruszyło zasadę tożsamości (która jest zasadą sprzeczności nieuzupełnioną), co jeśli cię nie boli, nic nie mamy więcej tobie do powiedzenia — jesteś głazem narzutowym na polu myśli, a do głazu się mówi. Dopóki więc niebyt pozostanie tem, czem jest, pozostanie niezauważony, nie będzie w stanie wszczynać dyskusji naokoło siebie — czem jest — czy ma przyczynę, czy nie ma przyczyny itd.? A przecież sam chyba Hume nie zaprzeczy, że podobne dyskusje prowadzi. Więc albo nic nie mówi, mówiąc o niczem (czego prawdopodobnie.....nie podpisze), albo coś mówi, a wtedy mówi o czemś. Jakże mówić o czemś, jako o czemś, co ze siebie, jest niczem? A że przecież o niem mówisz (nie prawdaż?!....), więc nie mówisz o niem, mówiąc o niem. — Od pierwszej chwili twej mowy o niem?..... — Tak jest, od pierwszej chwili, bo w chwili, w którejbyś o niem mówił — nie mówiłbyś. Jeżeli więc ono, jako ono, nie może rozpocząć twej mowy, a mówisz, coś innego w niem rozpoczęło twą mowę o niem. To coś innego, co z niego nieprzedmiotu mowy, robi coś innego czyli przedmiot twej mowy, z niebytu byt, zwiemy przyczyną jego. A tak jak ono przez się nie może rozpocząć twej mowy, ale przez swą przyczynę, tak również nie może rozpocząć swej mowy o sobie ("jestem"), tj. być, ale przez swą przyczynę. Od pierwszej więc chwili swego pienia ono przez swą przyczynę. Orzeczenie więc w wyniku — to przyczyna. Podmiot — to ono-niemowa. Nie podmiot, lecz orzeczenie—mowa.

448.— Wynik więc tworzy mowę (o sobie), bo w nim podmiot i orzeczenie. To orzeczenie — o tym podmiocie, bo w tym podmiocie. Ten podmiot podmiotniczy temu orzeczeniu, bo tyle tylko zaczerpnął z powszechnego orzeczenia. Tylko takie orzeczenie, powszechne, bez podmiotu, przez się i nie-

ustannie i o sobie tylko czyli o wszystkiem mówi. Wszelka inna mowa, jest mową i niemową, tj. skutkiem czyli zakutkiem z mowy i niemowy, z orzeczenia i podmiotu, z niebytu i bytu. Każdy więc skutek, żeby być tem, czem jest (czego wymaga zasada tożsamości) musi być bytem i niebytem. Weźmiesz jeden z tych składników, będziesz miał tylko albo to, co nie było, nie jest i nie będzie, albo to, co zawsze było, jest i będzie, — zadajesz gwałt zasadzie tożsamości. Żebyś miał to, co nie było, a jest, trzeba wziąć i zakuć razem niebyt i byt, wtedy tylko będziesz miał **skutek.** Widzisz więc jak ściśle zasada przyczynowości zależy od zasady tożsamości i jak grubo pomylił się Laminne (wyżej przytoczony), uniezależniając jedną od drugiej (w metafizyce nie wolno dwoić, skoro jej przedmiotem tak subtelna jednia jak byt. Bez dobrze zrozumianej podobnoznaczności, ani nie przystępuj do metafizyki). Widzisz też na jakiej krzyżówce Hume zbiega się ze Spinozą. Widzisz nakoniec jak skutecznie zarzuty Hume'a przypierają do muru tych pisarzy, którzy na zasadę przyczynowości leją światło z zewnątrz, co jeno przyciemnia światło wewnętrzne. Zawsze może im rzucić Hume swój akt niecierpliwości: "Ależ to właśnie kwestja, czy każda rzecz musi albo nie musi mieć swej przyczyny. Jeśli chcemy rozumować prawidłowo, musimy się wystrzegać uważać to za uznane."

449.— Podług naszego rozbioru, przyczyna woła z wewnątrz skutku, znajduje się poniekąd w samym skutku, tak że samo postawienie pytania, jeśli pytaniem jest (zob. wyżej, co to pytanie), daje odpowiedź czyli jest odpowiedzią, a zaprzeczenie przyczyny skutku równa się zaprzeczeniu pytania. Niema skutku w skutku bez przyczyny — na skutek składa się uprzyczynowione i przyczyna. To orzeczenie więc: mieć przyczynę, leży wewnątrz podmiotu, tj. skutku. Przeto zasada przyczynowości: wszelki skutek ma swą przyczynę, jest zasadą rozbiorczą, bezpośrednio opartą na zasadzie sprzeczności czyli na zasadzie tożsamości uzupełnionej i podziela jej niezachwianą pewność.

Zarzut: św. Tomasz i rozum powiada, że możemy pojąć byt, bez pojęcia jego skutkowości. To zaś udowadnia, że jedno pojęcie jest niezależne od drugiego. Więc można zaprzeczyć skutek o danym bycie, niezaprzeczywszy temsamem tegoż bytu.

Odp. Rozróżniam większą: możemy pojąć byt wogóle, bez pojęcia skutkowości—przyjmuję; możemy pojąć byt wynikły, bez pojęcia skutkowości—podrozróżniam: pojmując wtedy jego istotę oderwaną i dosiebną—przyjmuję; pojmując jego istotę rzeczową rzeczowo—przeczę.

Podrozróżniam podobnie mniejszą i przeczę wynik.

450.— **Obj.** Prawdą jest, iż byt wyściela szerszą przestrzeń zakresu niż skutek; inaczej i pierwsza przyczyna byłaby skutkiem, będąc bytem. Byt więc nie zamyka w swe pojęcie pojęcia skutku. Lecz pojęciu bytu samoistnemu przeciwstawiamy pojęcie niebytu (na mocy zasady tożsamości: cokolwiek jest zawsze sobą — byt bytem, niebyt niebytem), to zn. po twierdzeniu—przeczenie. Ta pierwsza uboga rozmaitość pozostałaby jedyną, gdyby nam zdrowe zmysły nie donosiły większej ze świata rzeczywistości. Tymczasem zmy-

sły donoszą ci, czy chcesz, czy nie chcesz, że drzewo odrębne od ziemi, dom odrębny od drzewa, konia odrębnego od domu, osła odrębnego od konia itd., itd. Pod którą gałąź powyższej ubogiej rozmaitości bytu i niebytu podporządkujesz te odrębności? Jeżeli pod niebyt, zadajesz gwałt twym zmysłom, które je darzą mieniem bytu. Jeżeli pod byt, stawiasz wszechświat w przeabsurdyczną formułkę równania: drzewo=ziemia=dom=koń=osioł itd. Byt i niebyt oddzielnie brane nie wystarczają. Pozostaje jeno ich synteza. Chyba już dotykasz palcami konieczności trzeciej gałęzi rozmaitości z dwóch pierwszych zebranej. Zatym, drzewo—to byt i niebyt; ziemia—to byt i niebyt; dom—to byt i niebyt itd. Weźmy i rozbierzmy jeden z tych bytów-niebytów—drzewo. W tem drzewie pierwiastek **byt** sprawia, że to drzewo jest bytem i więc jest; pierwiastek zaś **niebyt** w temże drzewie sprawia, że to drzewo jest niebytem lub nie jest bytem czyli nie jest **jest** lub być (tu oczywiście ociężała mowa ludzka nie dopisuje zwinności i doniosłości myśli). W tem drzewie więc byt obcięty przez niebyt, a niebyt obcięty przez byt. Wszelkie obcięte, kuse pozostawia wiele miejsca wolnego. Mamy, czego szukamy. Poza drzewem będzie dom, poza domem będzie koń itd., ale wszystko kuse i mnożne w nieskończoność.

451.— Skoro więc zobaczyłeś dwa byty (np. konia i osła), zaraz i bezpośrednio masz prawo wnioskować: ani jeden, ani drugi nie jest bytem, lecz z bytu. Co nie ze siebie, ale z innego, zwiemy jego wynikiem. Nic innego nie głosi zasada przyczynowości. Więc widzisz, że choć w pojęcie bytu jako takie nie wchodzi pojęcie skutku, że chociaż z bytu-skutku możesz abstrahować tylko pojęcie bytu, a zostawić skutkowość, jednakowoż w rzeczowem czyli zupełniejszem pojęciu bytu-skutku, masz byt i skutek. Możesz więc przeczyć przyczynność o pojęciu bytu-skutku (na tyle hojności, sądzimy, można zdobyć się względem Hum'a), ale stanowczo tego robić ci niewolno względem samego bytu-skutku. Na to samo wychodzi to zdanie: możesz pojąć, lecz nie sądzić byt-skutek bez przyczyny. Ale pamiętaj, że zasada przyczynowości nie jest pojęciem, lecz sądem. Rzetelnie więc postępujesz w niepojmowaniu przyczynowości, ale kłamiesz sobie i rzeczy w przeczeniu przyczynowości.

Z tego, cośmy powiedzieli, wywnioskujesz łatwo, iż zasada przyczynowości nie jest niczem innem jak zasadą tożsamości w różności.

452.— **Dopowiedzenie I:** Ogólniejszą od zasady przyczynowości jest zasada tak zwana "rzeczni wystarczającej" — "rationis sufficientis", bo obejmuje i byt bezprzyczynowy. Opiewa tak: cokolwiek jest — ma swą rzecznię wystarczającą. I jak łatwo zoczyć, jeszcze serdeczniej wiąże się ze zasadą tożsamości: cokolwiek jest, jest tem, czem jest; albo z zasadą sprzeczności: cokolwiek jest, nie może niebyć tem, czem jest.

Dopowiedzenie II: Zasada przyczynowości u dzieci i u ludzi prymitywnych czyli pierwotnych.

453.— Interesujące studjum psychologiczne możnaby przeprowadzić na temat powstania i rozwoju zasady przyczynowości, a więc u dzieci i u pierwotnych. Lecz nie tu miejsce na to.

Istnieją bardzo zajmujące prace na tym polu pod względem psychologicznym np. J. Piaget'a "Le langage et la pensée chez l'enfant"; Lévy-Bruhl'a "Les functions mentales dans les sociétés inférieures" i "La mentalité primitive"; Durkheim'a "Les formes élémentaires de la vie religieuse"; Fr. Boas'a "The Mind of the primitive man"; Ol. Leroy'a "La raison primitive".

Zauważymy tylko, że skoro dziecko zaczyna odróżniać objaw od objawu, natychmiast i spontanicznie powstaje w jego umyśle "co to" — "dlaczego". Stąd masa pytań, któremi naprzykrza się ojcu i matce. Jestto pierwsze obudzenie się rozumu, który poza płytkim światem przejawowym, odnajduje głębszą rzeczywistość, świat przyczyn niedostępny zwierzęciu.

J. Piaget tłumaczy ten pierwszy stan dziecka, który zwie "przedprzyczynowym" przez konfuzję intencjonalności psychologicznej z przyczynowością fizyczną. Naszem zdaniem, autor popełnił tu sam pewną konfuzję. Zmieszał rozwój przedmiotowej przyczynowości z warunkiem podmiotowego rozwoju — odbieraniem wrażeń.

454.— Co do prymitywnych, różni uczeni różne podają klucze do wnętrza ich życia myślowego. Jedni, z ich teorją "przeciwlogiczności" albo "bezlogiczności", pozostawiają myśl prymitywnych w chaosie, albo nawet w zamęcie sprzeczności. Drudzy, jak Lévy-Bruhl, wytworzyli dla nich teorję "przedlogiczności". Według tej teorji, myśl prymitywna, chociaż nie jest przeciwlogiczna albo bezlogiczna, "nie krępuje się, jak nasza myśl, unikaniem sprzeczności. Przestrzega najpierw prawa uczestnictwa. Tak zorjentowana, ona nie lubuje się dobrowolnie w sprzeczności (coby ją nam przedstawiało regularnie absurdyczną), ale też nie myśli jej unikać. Po największej części okazuje się obojętną na to", to znaczy wyraz "przedlogiczna" (prélogique).

455.— Żeby tę teorję, cieszącą się wielką popularnością, zwalić, Olivier Leroy napisał długą rozprawę, pod tytułem "La Raison Primitive". I naszem zdaniem, dopiął celu skutecznie. Zdarzenia liczne podane i zanalizowane dostatecznie udowadniają, że i prymitywny ma swą logikę, że i on buduje swe postępowanie na zasadzie przyczynowości, chociaż nie w równym stadjum rozwoju jak u nas. Wynik zgóry przewidzialny; gdyż i u pierwotnego człowieka znajduje się rozum, co go odrębnia od zwierzęcia i uzdalnia na doświadczenia, ich zestawienia i wynikłości. Brak tylko lepszych warunków. Skąd późniejszy i niższy poziom rozwoju.

ROZDZIAŁ II.

POSZCZEGÓLNE PRZYCZYNY

Art. 1. Przyczyna Tworzywna i Kształtna.

56.— Godzi się udokładnić pojęcie, sprawczość i skutki poszczególnych przyczyn. Ponieważ przyczyna materjalna i kształtna łączą się razem w rzeczy, którą wytwarzają, połączymy je razem w omawianiu. To omawianie jednak zakreślimy do przyczynowości wogóle, tworząc bowiem ciało w swem zespoleniu, z niem tworzywo i kształt będą szczegółowo rozbierane w Fizyce rozumowej. Postawimy więc tu dwa pytania: czy tworzywo i kształt są prawdziwemi przyczynami i na czem polega ich przyczynowość?

Arystoteles określa tworzywo: "to, z czego wewnętrznego coś powstaje". Z Tomaszem z Akwinu możemy określić kształt: "pierwiastek wewnętrzny wykończający istotę rzeczy."

TWIERDZENIE XXXVIII: Tworzywo i kształt istotnie wpływają na skutek jak prawdziwe przyczyny.

Dowód: To, od czego dane jestestwo pozytywnie zależy w swem bytowaniu, tegoż jestestwa prawdziwą przyczyną jest. A otóż wszelkie jestestwo materjalne tak zależy od tworzywa i kształtu, iż bez ich pozytywnego wpływu, tj. bez ich współzależnej obecności w temże jestestwie, ono samo żadną miarą istnieć nie może. Więc tworzywo i kształt są prawdziwemi przyczynami.

Większa: podaje tylko dwa niezbędne warunki do spełnienia przez każdą przyczynę względem swego skutku, mianowicie ma być od niego odrębną w swej istocie, oraz uzależnić jego istnienie od siebie.

Mniejsza: zaznacza spełnienie tych warunków przez tworzywo i przez kształt względem jestestwa materjalnego. Jest rzeczą niewątpliwą, iż tworzywo np. drzewo — to nie drzewo, iż tak samo kształt drzewa — to nie drzewo. Mimo to, drzewo istnieć nie będzie bez swej materji, jak również bez swego kształtu — zależność więc rzeczowa drzewa od rzeczonych pierwiastków.

Zatym, wniosek prawidłową i konieczną wynikłością z przesłanek spływa: tworzywo i tworzydło są wierutnemi przyczynami.

Zarzuty przeciw twierdzeniu łatwo rozwiążesz, pomny dwóch i dwóch tylko pojęć składających się na jedno pojęcie przyczyny — inność i uzależnienie.

TWIERDZENIE XXXIX: Przyczynowość tworzywa polega na podmiotniczeniu, kształtu — na kształtowaniu.

57.— Niniejsza teza przedstawia o wiele więcej trudności niż poprzednia. Toteż nie dziw się liczności opinij powstałych na ten temat.*

*Multiplex et varia circa hoc Auctorum sententia. Cum enim materia causet dupliciter, scilicet in fieri quando primo res generatur, et materia per immutationem sui recipit formam, et in facto esse, quando per modum compositionis cum forma constituit totum, quia utrobique est dependentia

To samo powiada tenże autor o przyczynie kształtnej, przytaczając opinję Szkota, Fuenta, Kabera, Suareza, Arauja, Karmelitanów, Kajetana, Martineza.

Dla O. Remera: "Causalitas materiae et formae essentialiter consistit in mutua communicatione propriae realitatis: materiae quidem ut potentiae, formae autem ut actus in eodem genere substantiae per immediatam utriusque unionem."* Zauważymy nasamprzód, iż w niektórych z tych opinij wiele wyobraźni znajdziesz zmieszanej z myślą. Czas i mała korzyść nie pozwalają brać je poszczególnie w sito rozumu. Inne może tylko w nieodpowiednie wyrazy ubrane. Wystarczy nam pozytywna prawda, którą przedstawimy tak jak się ona nam przedstawia.

Dowód 1ej części: Przyczynę materjalną określamy z filozofem: "to, z czego wnętrznego coś powstaje". Przyczynowość takiego składnika nie może polegać na czem innem jak tylko na podmiotniczeniu. Więc podmiotniczenie — to przyczynowość przyczyny materjalnej.

Większa: to jeno określenie z natury rzeczy i powagi.

458.— **Mniejsza:** skoro usłyszałeś słowo **podmiotniczenie** i rozumem objąłeś treść tego słowa, masz zarysowaną na ekranie twej władzy poznawczej wykonującą się funkcję materji (materiam quasi in actu secundo) lub niby materji (np. ciała) w całym jej zakresie, tak podstatowym jak i przypadłościowym (ciało względem przypadłości jest niby materją, dlatego tylko, że już posiada kształt pierwszy). Nie masz podmiotniczenia — nie masz ani podmioniczącego, ani podmiotniczonego — słowem niemasz nic, żadnego skutku (zakutku) z poczetu jestestw materjalnych. Podmiotniczący — z chwilą, kiedy podmiotniczone. Atoli pierwszeństwem przyrody, podmiotniczący przed podmiotniczonem. Tego pierwszeństwa wymaga wszelka przyczyna względem swego skutku. Dalej, przyczyna przyczynie przyczyną, lecz nie pod tym samym względem; stąd "communicatio" jako taka nie może być przyczynowością materji, bo równa w obudwu pierwiastkach wewnętrznych.** W naszej teorji i temu warunkowi zadosyćuczyniono

---

a materia, ut a principio causante, dividuntur valde Auctores in assignando causalitatem materiae, quae pro utroque deserviat. Unde aliqui ut Conimbricenses II Physic. quaest. VI et VIII, assignant duplicem causalitatem materiae, aliam circa compositum, quae solum ordine sunt una causalitas, non formaliter: et dicunt hanc causalitatem esse modum superadditum materiae. Alii ut Pater Suarez disp. XIII Metaphys. sect. IX, tenent quod causalitas materiae respectu formae, si sumatur in fieri est ipsa generatio seu unitio, ut pendens a materia, causalitas vero in facto esse dicit, quod est ipsa unio: et istas causalitates dicit esse distinctas ex natura rei, sicut generatio distinguitur a forma et unitio ab unione. Alii solam actionem agentis quatenus ex receptione educitur forma, dicunt esse causalitatem materiae nec aliam requirendam esse. Ita Cabero hic tract. II disp. III, dub. II, qui addit, causas istas formae et materiae constitui in actu secundo per connotationem effectus existentis. Alii explicant causalitatem materiae per receptionem formae. Sed quia hoc ipsum inquirimus, scilicet quid sit receptio formae, dicunt aliqui consistere hoc in influxu in formam per modum passionis, qui in re non distinguitur ab actione efficientis, in compositum vero per modum unionis. Ita Martinez II Physic. q. III, notab. III. Alii denique existimant hanc receptionem seu causalitatem materiae non esse aliud, quam exhibitionem sui ad formam, et sic non distingui causalitatem materiae ab ipsa materia. A qua sententia non discedunt Scotistae, qui juxta sententiam Doctoris subtilis dicunt causalitatem materialem fundamentaliter esse aliquid absolutum non distinctum ab ipsa entitate materiae, quia per suam entitatem causat compositum, formaliter vero in actu secundo dicere respectum ad causatum quia formaliter constituitur causa per respectum, de quo videri potest Fluente II Physi. q. III, diffic. II, art. I.

Nihilominus dicendum est: Quod causalitas materiae est consursus passivus, a quo forma dependet, sive in essendo, sive in formando, quo nihil est aliud realiter, quam ipsa passio illata ab agente, sed prout in materia et ex materia." (Jan od św. Tomasza, Phil. Nat. I. p. q. XI. a. l. dz. c. str. 199-200).

*(Metaph. Gener. q. VI. par. 2.). Tej samej opinji J. Gredt i wielu innych. Kard. Mercier zadowala się tą krótką wzmianką: "wykonywanie się więc przyczynowości przyczyn **materjalnej** i **kształtnej** jest podporządkowane działaniu **przyczyny sprawczej"**.

**Jeżeli dodasz "jako w materji" lub "jako w kształcie," zmusisz nas do postawienia natychmiast pytania: na czem polega ta osobliwość "jako w materji" i ta osobliwość "jako w kształcie"? Rozwiązanie zagadki jest tylko pozorne, wistocie pozostaje.

—podmiotniczenie kształtowaniu przeciwstawione. Tak samo "passio" (opinja Jana od św. Tomasza) zdaje się nienadawać na przyczynowość tworzywa. To bowiem, co wprost oznacza "actus entis ut in hoc", to sprawnik; "passio" zatym, więcej po stronie kształtu, pomijając inne niedokładności. Dalej jeszcze, mamy tu do czynienia z przyczyną wnętrzną, częścią skutku, która ma wywierać swojski wpływ na część drugą i na całość. Ani "unio", ani "passio", ani "communicatio" tego swojskiego wpływu nie tłómaczy, bardzo dobrze przeciwnie—podmiotniczenie, gdyż podmiotowi tylko zawdzięcza kształt materjalny, że stoi, jak również i cały skutek swe stanie czyli samoistnienie. Mówimy samoistnienie, bo chociaż istnienie skutku więcej kształtowi odpowiada, jednakowoż samoistnienie — podmiotowi.

Przeto jasna rzecz, iż przyczynowość materji nie polega na czem innem jeno na podmiotniczeniu.

Dowód 2-ej części: Wszelka rzecz istnieje w miarę swej doskonałości czyli kształtu. Doskonałości istotną właściwością jest, jeśli nie istnieje w sobie, doskonalić to, w czem istnieje, czyli kształtować. Więc przyczynowość kształtu jestestwa materjalnego jest kształtowanie czyli doskonalenie.

9.— Niektórzy myśliciele zadają sobie pytanie, czem kształt kształtuje, czy jakimś dodatkiem przyczynowym, jak np. przyczyna sprawcza stworzona — władzą? To pojmowanie przyczyny kształtnej na sposób sprawczej jest fałszywe. Kształt sam sobą kształtuje (białość sobą bieli bielące się), swą obecnością w podmiocie; inaczej pozostawałby na zewnątrz skutku, nie byłby jego przyczyną wnętrzną. Skutek kształtny tej przyczyny jest istnienie skutku takim, w tym danym gatunku i istnienie materji: "Materia etiam dicitur causa formae, in quantum forma non est nisi in materia; et similiter forma est causa materiae, in quantum materia non habet esse in actu, nisi per formam: materia enim et forma dicuntur relative ad invicem, ut dicitur 2 Physicor. Dicuntur etiam relative ad compositum sicut pars ad totum, et sicut simplex ad compositum; et similiter compositum dicitur ad partes." (Opus. II (31) De princ. Naturae, ed. Mandonnet t. I. str. 14).

10.— Z tego, co powiedziano, łatwo wywnioskujesz rzeczniową skutkowość materji i kształtu. Materji zawdzięcza kształt i całe jestestwo materjalne swe samoistnienie nieudzielne; gdy materja, będąc ostatnim podmiotem czyli nie-orzeczeniem, tj. nieorzekalnością lub nieudzielnością i udzielając takiego siebie kształtowi i całości, znieudzielnia i jedno i drugie. Samoistność lub podsobistność — oto skutkowość materji. Nie mów więc, że przyczynowość materji taka jak podmiotniczenie, nie wpływałaby na całość, jeno na kształt.

Kształtu skutkowość foremna polega na bytowaniu czegoś w tym gatunku, a nie w innym. Zatym skutek foremny (effectus formalis) kształtu różni się od kształtu jak sprawnik istoty od istoty, a nie jak istota od istoty, którego to pokroju różnica zachodzi między przyczyną sprawczą, a jej skutkiem, jak niezadługo zobaczymy.

Dopowiedzenie. — Przyczyna kształtna zewnętrzna.

461.— Kształt wogóle można brać w trojakiem znaczeniu. 1° W znaczeniu czynu działacza wyrabiającego daną rzecz. 2° W znaczeniu pierwiastka doskonalącego rzecz np. dusza względem ciała. 3° W znaczeniu przedmiotu, na podobieństwo którego coś się wykonuje.

W pierwszem znaczeniu, kształt — to sam działacz jako taki. Ponieważ zaś czyn jako czyn nie wiąże się koniecznie z ukończeniem dzieła, dlatego taki kształt nie nazywamy kształtem właściwie.*

W drugiem znaczeniu, kształt jest wewnętrzny, o którym już była mowa.

W trzeciem znaczeniu, kształt jest zewnętrzny i zwie się wogóle wzorem, na którym coś się wzoruje. Jeżeli w umyśle artysty, zwiemy go ideą; na zewnątrz zaś—modelem, modłą, przedmiotem. On kieruje pracę artysty, żeby dane określone dzieło wyszło z rąk jego, a nie cobądź. Przeto włącza intencjonalność, celowość, a wyklucza przypadkowość. Określić więc możemy wzór lub ideę: "kształt naśladowany przez artystę rozmyślnie w wykonaniu dzieła".**

462.— Stąd widzimy, iż wzór, o ile wpływa na wywołanie swego czynu naśladowania, spływa się z celem i do przyczyny celowej ma być sprowadzony; jednakowoż nie kresuje sam w sobie numerycznie dzieła. Z natury swej jest przyczyną, że taki, a nie inny kształt został wprowadzony w tę materję dzieła, że to dzieło jest takie, a nie inne. Wzorowanie więc — to pewne kształtowanie, jak wzór — pewnym kształem. Odróżnia się od kształtu tem, że kształt zawsze na wewnątrz wyniku, wzór lub idea — na zewnątrz, w przyczynie sprawczej lub w przyczyny sprawczej przyczynie. W przyczynie sprawczej idea jest **pierwiastkiem którym** "principium quo" sprawiania, nie narzędziowym jak władza, lecz dokreślającym działacza do takiej czynności, zwracającym go stosunkiem przyczynowym ku takiemu dziełu na zewnątrz. Przeto więc przyczynowość przyczyny wzorowej ma być sprowadzona do przyczynowości kształtnej.

---

*O ilebyśmy pozostawili mu nazwę kształtu, o tyle moglibyśmy sprowadzać kształt zewnętrzny do przyczyny sprawczej, jak robi Gredt.

"Forma autem alicujus rei potest dici tripliciter. Uno modo a qua formatur res, sicut a forma agentis procedit effectus formatio. Sed quia non est de necessitate actionis ut effectus pertingant ad completam rationem formae agentis cum frequenter deficiant, maxime in causis aequivocis; ideo forma a qua formatur aliquid, non dicitur esse idea vel forma. Alio modo dicitur forma alicujus secundum quam aliquid formatur; sicut anima est forma hominis, et figura statuae est forma cupri; et quamvis forma, quae est pars compositi, vere dicatur esse illius forma, non tamen consuevit dici ejus idea; quia videtur hoc nomen **idea significare formam separatam ab eo cujus est forma. Tertio modo dicitur forma alicujus illud ad quod aliquid formatur; et haec est forma exemplaris, ad cujus similitudinem aliquid constituitur; et in hac significatione consuetum est nomen ideae accipi, ut idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur.

Sed notandum, quod aliquid potest imitari formam aliquam dupliciter. Uno modo ex intentione agentis; sicut pictura ad hoc fit a pictore ut imitetur aliquem cujus figura depingitur; aliquando autem est praedicta imitatio per accidens praeter intentionem, et a casu; sicut frequenter pictores faciunt imaginem alicujus, de quo non intendunt. Quod autem imitatur aliquam formam a casu, non dicitur ad illam formari, quia ly ad videtur importare ordinem ad finem; unde, cum forma exemplaris, vel idea, sit ad quam formatur aliquid; oportet quod formam exemplarem vel ideam aliquid imitetur per se, non per accidens. Videmus etiam quod aliquid propter finem dupliciter operatur. Uno modo ita quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum; aliquando autem agenti determinatur finis ab alio principali agente; sicut patet in motu sagittae, quae movetur ad finem determinatum, sed hic finis determinatur ei a projiciente; et similiter operatio naturae, quae est ad determinatum finem, praesupponit intellectum, praestituentem finem naturae, et ordinantem ad finem illum naturam, ratione cujus omne opus naturae dicitur esse opus intelligentiae. Si ergo aliquid fiat ad imitationem alterius per agens quod non determinat sibi finem, non ex hoc forma imitata habebit rationem exemplaris vel ideae; non enim dicimus quod forma hominis generantis sit idea vel exemplar hominis generati; sed solum hoc dicimus quando agens propter finem determinat sibi finem: sive illa forma sit in agente, sive extra agentem; dicimus enim formam artis in artifice esse exemplar artificiati; et similiter etiam formam quae est extra artificem, ad cujus imitationem artifex aliquid facit. Haec ergo videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem." (De Ver. q. III. a. I).

53.— Że taką jest nauka Anielskiego w stosunku do wzoru, nie podlega wątpliwości. Znajdziesz ją we wielu miejscach licznych jego traktatów. Wystarczy tu przytoczyć następujący ustęp z trak. De Ver. q. III. a. III: "Idea ergo, ut ait Augustinus (lib. 85 Qq., quaest. 46), secundum proprietatem vocabuli forma dicitur; quod si rem attendamus, idea est ratio rei, vel similitudo. Invenimus autem in quibusdam formis duplicem respectum: unum ad id quod secundum eas formatur; sicut scientia respicit scientem; alium ad id quod est extra; sicut scientia respicit scibile; hic tamen respectus non est omni formae communis, sicut primus. Hoc agitur nomen forma importat solum primum respectum; et inde est quod forma semper notat habitudinem causae; est enim forma quoddammodo causa ejus quod secundum ipsam formatur; sive formatio fiat per modum inhaerentiae, sicut in formis intrinsecis; sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus; sed similitudo et ratio respectum etiam secundum habent, ex quo non competit eis habitudo causae. Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiam secundum quam aliquid formari potest; et haec est cognitio actu practica, vel virtute, quae etiam quoddammodo speculativa est. Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest. Vel magis proprie dicamus, quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute; similitudo autem et ratio tam speculativam quam practicam."

ARTYKUŁ II.

PRZYCZYNA SPRAWCZA.

1. Przyczyna Sprawcza Główna.

464.— **Uwagi wstępne.** — Przystępujemy do omawiania przyczyny na pozór łatwej, o której potocznie wszyscy mówimy; atoli w rzeczy samej, sprawia ona myślicielom niejedną trudność i to niepoślednią, może właśnie z powodu rzeczonej łatwości. Najbardziej tajemniczą stronę przedstawia jej przyczynowość.

Możemy określić przyczynę sprawczą z Arystotelesem: "to, skąd pierwszy początek ruchu i spoczynku"—"unde est primum mutationis vel quietis principium: cuiusmodi causa est, qui consultat; et pater filii; et omnino quod facit, ejus quod fit; et quod mutat, ejus quod mutatur." (Natur. Auscul. l. II. c. III. n. 3).

W tem określeniu bierzemy oczywiście ruch w szerokiem znaczeniu, za jakiekolwiek przejście z możności do sprawności; tudzież w porządku odpowiednim swego wyniku, tak że i narzędzie, chociaż porusza poruszane samo, taką przyczyną być może. Przyczyna sprawcza odróżnia się od przyrody tem, że jest takim początkiem bądźto na wewnątrz, bądźto na zewnątrz, gdy przyroda — tylko na wewnątrz.

465.— **Podział.** — Poza wspomnianymi działami przyczyny wogóle, przyczyna sprawcza przyjmuje jeszcze następujące, na:

1° **Pierwszą i drugą.** — Pierwsza, w swej przyczynowości od niczego nie zależy. Druga — od pierwszej. Równa zależność ich skutkowości w skutku.

2° **Powszechną i szczegółową.** — Zależnie od tego, czy wszystkie, czy tylko określony skutek danego rodzaju wykonać może.

3° **Bliską i daleką.** — Pierwsza sama skutek wykonuje; druga, wywołuje czynność innej przyczyny, z której wynika skutek.

4° **Bezpośrednią i pośrednią.** — Zależnie od tego czy między nią, a skutkiem, inna przyczyna pośredniczy, czy nie. Tak np. między Twórcą, a tworzącem się stworzeniem niema pośrednika, toteż Bóg przyczyną bezpośrednią.

5° **Dwuznaczną i jednoznaczną.** — Pierwsza wyłania skutek różnorodzajowy. Druga, wlewa w materję kształt tego samego gatunku.

6° **Przyrodną i wolną.** — Ta jest panią swego czynu, czyni kiedy się jej podoba. Tamta, kiedy wszystko do czynu gotowe i niczego nie brak, czynić musi.

7° **Dokonawczą, sposobczą, pomocniczą, doradczą.** — Pierwsza wprowadza w skutek ostateczną jego doskonałość. Druga, przygotowuje i sposobi materję na tę dosko-

nałość. Trzecia, pracuje w celu innej. Czwarta, wlewa w działacza umysłowego ideę, zaródź czynu lub dzieła.*

8° **Stawania się i bytowania.** — Od pierwszej skutek zależy tylko w stawaniu się czyli w uruchowieniu. Od drugiej — zarówno w bytowaniu lub w trwaniu, dlatego też zwiemy ją przyczyną **zachowawczą** w tym wypadku.

466— Że w naturze rzeczy znajdują się prawdziwe przyczyny sprawcze, rozmaite liczne skutki naokoło nas co chwila powstające i do naszego doświadczenia pukające, nie pozwalają nam tego zaprzeczyć. Byli jednakowoż myściciele, którzy bynajmniej nie znosząc wszelkiej przyczyny sprawczej, niektórym tylko jestestwom przyczynowość sprawczą przypisywali.

Platon np. uzależniał kształty w materji od kształtów oddzielonych czyli idej. Awicenna przypisywał kształty duchowi (intelligentia), działaczom zaś przyrodnym przyznawał tylko sposobienie materji (zob. II. D. I. q. I. a. IV., gdzie wspomina Anielski o opinjach innych np. Alfarabjusza, Seleuka, Hermjasza, Anaksagorasa). Od tej opinji nie wiele się różni zdanie Awicebrona ze swym duchem przenikającym wszystkie ciała. Leibnitz odmawia wzajemnego wpływu swym monadom z zamkniętymi szczelnie oknami i zmuszony jest uciekać się do "harmonji przedustawionej" (harmonia praestabilita). Malebranche wszelką czynność sprawczą Bogu zastrzegając, działalność stworzenia sprowadza do sposobności, okazji — okazjonalizm. Już w swoim czasie ostro napiętnował Akwinat podobną opinję, zwiąc ją "głupią": "Quarum una est, quod Deus immediate operetur omnia, ita quod nihil aliud est causa alicujus rei; adeo quod dicunt quod ignis non calefacit, sed Deus; nec manus movetur, sed Deus causat ejus motum, et sic de aliis. Sed haec opinio stulta est." (Tamże).

TWIERDZENIE XL. — Wszelkie jestestwo, nawet stworzone, cieszy się sprawczością.

467.— My się trzymamy opinji Arystotelesa: "Tertia est Aristotelis (7. Metaph. text. 29, et 12. text. 12), media inter has, scilicet quod omnes formae sunt in potentia in materia prima, non autem actu sicut ponentes latitationes (Anaksagoras) dixerunt: et agens naturale agit, non formam, sed compositum, reducendo materiam de potentia in actum; et hoc agens naturale in sua actione est quasi instrumentum ipsius Dei agentis, qui etiam materiam condidit, et formae potentiam dedit. Unde non oportet, hanc opinionem sustinendo, quod generans creet formam, vel quod faciat aliquid ex nihilo: quia non facit formam, sed compositum." (Tamże).

Dowód I: Wszelki byt, prócz istoty, posiada siłę, energję, moc. Te zaś siły są przeznaczone do działania czyli sprawczości. Więc wszelkie jestestwo, nawet stworzone, cieszy się sprawczością.

Większa: nie będziesz na tyle szalonym, żebyś zaprzeczył swej woli, swemu rozumowi, swym zmysłom itd. Równą niemożliwością nie możesz przeczyć sprawczości jestestwom anorganicznym, skoro je poznajesz i to

---

*"Circa autem hujusmodi causas considerandum est quod quadruplex est causa efficiens: scilicet perficiens, praeparans, adjuvans et consilians. Perficiens enim est, quod dat complementum motui vel mutationi, sicut quod introducit formam substantialem in generatione. Praeparans autem seu disponens est, quod aptat materiam seu subjectum ad ultimum complementum. Adjuvans vero est, quod non operatur ad proprium finem, sed ad finem alterius. Consilians autem in his quae agunt a proposito, est quod dat agenti formam per quam agit. Nam agens a proposito agit per suam scientiam, quam consilians sibi tradit; sicut et in rebus naturalibus generans dicitur movere gravia vel levia, in quantum dat formam per quam moventur." (Phis. l. II. lect. V.).

poznanie uznajesz, to zn. przypuszczasz ich działanie na twe zmysły oddziaływające czyli poznające.

Mniejsza: siła z natury swej zwrócona ku czynowi; więc albo ją masz i poczynasz, albo ją masz i nadarmo, co sprzeciwia się filozofji czyli rozumowi. (zob. I. p. q. 105. a. V.).

Dowód II: Przyłożywszy rękę do lodu, czujesz zimno; przeciwne masz czucie przy ogniu. Dlaczego z tak uporczywą jednostajnością ogień tylko grzeje a nie chłodzi; lód tylko chłodzi a nie grzeje, skoro i tu i tam jedna i ta sama przyczyna poczyna... Więc...

Dowód III: Przez wyniki poznajemy sprawność przyczyn, wszelki bowiem skutek prowadzi nas do sprawności przyczyny kanałem czynu. Odmów rzeczom przyrody czynu, spowodujesz zatór w kanale, pozbawisz się nauk przyrodnych. (zob. c. G. l. III. c. 69). Więc.....

Możnaby mnożyć dowody, lecz bez potrzeby, bo rzecz jasna. Zresztą podwaliny Okazjonalizmu czerw nieuctwa toczy — zależność przecież stworzenia od stworzenia, nie wyzwala go od Boga: dwie zawisłości równorzędne i całkowite są niedorzecznością, zato najmniejszego absurdu w podrzędnych. — Nie każda czynność — twórczością. — Bóg wprawdzie jest przyczyną powszechną, ale nie jedyną. To, co innego, a tamto, co innego. I kiedy Bóg udziela sprawczości stworzeniu — to nie z własnego niedomagania, lecz z hojności. Przecież kto daje — ma.

TWIERDZENIE XLI. — Działanie działacza przyczynowością.

468.— Przystępujemy do tezy bodaj najsubtelniejszej w całej metafizyce. Jeśli gdzie — to tu narzuca się konieczność postępowania ślad w ślad za olbrzymam myśli — za Stagirytą i Akwinatem. Nawet nie możemy w tem miejscu obiecywać jasności (chociaż w miarę możliwości i o nią starać się będziemy) — wolimy dokładność i konieczność wynikłościową.

Co do opinij zaraz zauważymy na początku, iż nie wszyscy myśliciele zgadzają się na "działanie" jako przyczynowość działacza. Fonseka i inni przytoczeni przez myślicieli karmelitańskich (II Phys. Disp. X. sect. ultima), do których załączeni mają być w naszych czasach OO. Remer i Geny, stawiają tę przyczynowość w "actu agere". Ci ostatni sprzeciwiają się następnie O. Suarezowi, który utrzymuje "działanie" (actio). Lecz, aby na miejscu załatwić się z tą opinją, powiadamy, iż niema różnicy istotnej między "działać", a "działaniem". To, co "działanie" znaczy oderwanie i w akcie oznaczonym to samo znaczy "działać" spojenie i w akcie wykonawczym. Inny wyraz — tasama rzecz.

469.— Cała trudność w okręgu tego "działać" lub "działania" — na czem polega treść, sama rzecznia działania?

Dla Szkota i jego uczni jak Fuente, sprawczości treść leży w odniosłości działacza do skutku. Opinja zbudowana na zdaniu Anielskiego: "Remoto motu actio nihil aliud importat, quam ordinem originis secundum quod a causa aliqua procedit." (III. p. q. 41. a. I. ad 2; tosamo w q. 45. a. II. i III).

O. Suarez i Conimbricenses upatrują niniejszą przyczynowość w samem działaniu jako przywodzącem ze sobą zależność czyli emanację lub wypływ.

Jan od św. Tomasza, wykluczywszy powyższe opinje, stawia swoją:

"Actio non est formaliter causalitas agentis, secundum quod connotat motum, seu ordinem ad passum, neque ut dicit fieri ex parte effectus passive acceptum, **sed ut dicit actum secundum ipsius agentis, qui est ipsa emanatio seu fieri active, et secundum denominationem ab.**" (Phil. Nat. I. p. q. XII. a. IV).

470.— Udowodnimy najpierw, że działanie działacza przyczynowością, co zresztą nietrudno, a następnie rozbierzemy istotę tego działania.

Dowód I: Skutek od przyczyny sprawczej (czyli działacza) zależy w swem istnieniu, dlatego, iż z niej wypływając, zmienia swój stan niebytni (zgoła i bez dodatka albo taki) na bytni (tak samo). A otóż czyn lub działanie — to nic innego wedle naszego pierwszego pojęcia, jak tylko początek lub źródło pierwsze przemiany czyli ruchu. Więc to działanie jest pomostem między przyczyną sprawczą a jej skutkiem czyli poszukiwaną przyczynowością.

Dowód II: Przyczynowość pojmujemy jako ostatni rzeczniowy element przyczyny — to, czem przyczyna jest tu i teraz rzeczywiście przyczyną. A otóż działanie odnosi się do działacza jak istnienie do istoty, czyli jako jego ostatni sprawnik. Więc działanie jest przyczynowością przyczyny sprawczej.

471.— **Rozbiór działania.** — R. Kremer ma niektóre trafne spostrzeżenia na niniejszy przedmiot, nadające się na zatorowanie:

"L'action avons-nous dit, est intrinsèque au sujet récepteur. Elle est l'évolution, sous l'influence de l'agent, d'une propriété du patient: Actio est in passo. La perfection acquise n'est pas transmise de l'extérieur, elle est développée dans le patient, de sa propre potentialité: educitur e potentia. La dépendance interne de cette actuation par rapport à l'agent, c'est la causalité. Le mouvement concret à chacune de ses phases, est action en tant qu'il provient de l'agent, et passion en tant qu'il est dans le patient; une seule réalité appartient ainsi à deux catégories logiques sous des aspects différents. Nous n'avons pas à tenir compte ici de l'action immanente, qui est en réalité une qualité, ni de l'agir de la cause, qui est le passage de sa propre puissance active à l'état d'acte second, produisant effectivement l'action. Supposer que l'effet vient tout formé du dehors, c'est admettre qu'un accident peut passer d'un sujet à un autre, ce qui est sa négation même; c'est supprimer le mouvement réel, le flux concret et continu, au nom d'un atomisme métaphysique qui ne voit partout qu'êtres complets, sans union intime entre eux, susceptibles seulement de s'additionner sans s'unifier; au fond, c'est encore sacrifier l'intelligence à l'imagination et se figurer les principes de l'être sous un schéme spatial.

Le P. Sertillanges a montré en des pages très nourries que l'axiome "Actio est in passo" résume toute la théorie thomiste de la causalité en tant qu'elle s'oppose au "physicisme anthropomorphique". Il remarque aussi combien la notion de causalité, grâce à ce principe, se rapproche de celle de loi. En effet, ces considérations montrent combien sont déplacées en métaphysique les idées simplistes de force, d'activité, éliminées déjà dans les sciences, au grand avantage de celles-ci. Il faut seulement se garder d'hypostasier la loi à son tour; elle n'est jamais qu'un rapport établi par notre esprit afin d'exprimer le moins imparfaitement possible l'être et les phénomènes. Mais il faut surtout éviter de tomber dans l'illusion qui consiste à confondre les lois de l'être, objet de la métaphysique, et celles des phénomènes, objet des sciences. Si les premières sont absolument générales et irréformables, les secondes n'embrassent qu'un domaine restreint et ne doivent leur rigueur apparente qu'au retour plus ou moins constant des phénomènes et à l'exactitude des méthodes et des mesures employées pour l'établir. Quoique l'être et le phénomène coincident quelque part, leur union

n'est jamais parfaitement claire aux yeux de notre intelligence abstractive". (Annales, t. I année 1920, str. 253-4).

472.— Nam się również nie podobają ni w metafizyce, ni w naukach przy rodniczych te "prostackie pojęcia siły, aktywności," kryjówki niewiadomo ści płótnem wiedzy pokryte, na obszarze wyobraźni. Te "fizycyzmy antro pomorfologiczne". — Bardziej jeszcze nęcące perspektywy otwiera inn wytworny myśliciel:

"Si l'on veut distinguer l'action du "fieri" et l'en mettre à part, on n'a comme résid que relation pure. Et c'est bien en effet ce que dit constamment saint Thomas: "Le mouv ment ôté, l'action ne suppose rien d'autre qu'une relation de dépendance." Ajoutez à ce cette très importante doctrine que le mouvement n'a de positivité que celle du mobil même en chacun de ses états; que le reste, à savoir la succession même, envisagée comm tout, n'existe que dans et par l'intelligence qui fait une unité de cette multiplicité fuyant d'états et vous aurez de la casualité une idée qu'un certain relativisme moderne trouvera étrangement sympathique.

Si, en effet, la succession des parties du mouvement envisagée comme tout n'est qu'u ordre; si par ailleurs l'action n'est que le mouvement même, en tant que dépendant d'u antécédent toute positivité de l'action, identique au mouvement, se réduit elle-même à l réalité du mobile en chacun de ses états assignables; et en abstrayant de celui-ci, il ne rest que relation pure, relation dont un terme est la réalité de l'effet, dont l'autre est la réalit de l'agent en acte ultime.

Est-ce une raison pour dire tout court: L'action est relation; l'action et la relation s confondent? Les Scotistes l'ont dit; mais saint Thomas ne l'admettrait point. Pour lui, l réalité positive de l'action, c'est le mouvement même ou pour mieux dire ses termes succes sifs; de sorte qu'abstraire du mouvment et de ses termes positifs pour définir l'action c serait abstraire de sa réalité dans ce qu'elle a de ferme. L'action, c'est ce qui passe, ex tant que cela se passe par l'agent: c'est donc le mouvement même en tant que relaté; et no la relation seule. Celle-ci resulte de l'action et lui survit; elle ne saurait la constituer à titr exclusif. Il n'y a qu'en Dieu et dans l'action de Dieu, que la relation absorbe toute l réalité prédicamentale, parce qu'alors, il n'y a plus mouvement, passage de la puissanc à l'acte, mais il y a acte pur, s'il s'agit de la création, celle-ci ne supposant aucun suje évolutif, par conséquent non plus nul passage. Toujours est-il que l'action, abstraite de so effet dans le patient, est relativité pure. Dès lors, le complexus des causes dont nous avon dit que dépend chaque effet, et dont le premier chaînon est la cause suprême, ce complexu ou conditionnement universel se résout en un ordre de dépendances. Cet ordre crée entr l'agent et le patient une unité spéciale, tellement que l'effet est bien vraiment la perfection de l'agent, bien que n'étant pas en lui. Mais si l'on demande quelle est la natura de lien qu établit l'ordre de dépendance en question; comment s'y prend l'agent pour faire que quelque chose se passe dans le patient; comme on ne peut manifestement recourir à une autre action sous peine de remonter à l'infini, il faut bien convenir que le faire, à ce point du problème ne se peut comprendre que par appel à l'idée de loi. L'être a pour loi d'agir; l'acte est de soi dynamogénique; par là ontogénique; le bien est diffusif: la perfection entraîne l'expansion: toutes ces phrases constamment reprises émettent la même idée et il n'y a rien à chercher au delà de ce qu'elles expriment: nous touchons à l'essence toute première de choses, à leur constitution primordiale. Un ordre de phénomènes régi et "concaténé" par des lois: telle serait donc la causalité thomiste, et les mots "influxus, emanatio, dimanatio, susceptio..." n'en seraient plus que le voile anthropomorphique. "La volonté de Dieu est l'origine de tout le mouvement de la nature", dit notre auteur; quand il ajoute ensuite: "C'est pourquoi son opération est requise dans toute opération de la nature", sans doute il faut comprendre la conclusion en fonction de la prémisse. L'opération de Dieu, ici, n'est autre chose que l'exercice de sa volonté envisagée comme loi des êtres, et l' "application à l'acte qui lui est attribuée à titre suprême, qui par ailleurs est le constituant ultime de

l'agent en tant que tel, n'est-elle aussi que l'épanouissement en lois particulières de la première et universalle loi divine. Dieu agit par intelligence et par vouloir pur, non en déployant de la force, si tant est que ce dernier mot ait un sens. Si donc, dans l'être universel, tout dépend de ce premier Etre, on en devra conclure: donc, au fond, tout est conception et volonté divines; donc, au fond, tout est loi." *

473.— Cóż tedy rozumiemy przez działanie lub czyn? — Arystoteles dał odpowiedź: "actus huius ut ab hoc" — "sprawnik tego jako od tego." Jako sprawnik, stawia w naturze rzeczy pewien ruch, pewną doskonałość, kształt. Przez ten dodatek "tego jako od tego", działanie wyprowadza tę rzeczywistość przez siebie wprost wyrażoną poza podmiot przez siebie omianowany, pozostawiając w nim jeno odniosłość czyli **od.** Działanie więc omianowuje działacza rzeczowem omianowaniem zewnętrznem, odniosłem zaś omianowaniem wewnętrznem. Przeto na działanie składa się samoist zewnętrzny i odniosłość wewnętrzna — bez tych dwuch pierwiastków pojmujesz wszystko inne, ale nie czyn.

Jakże tedy to, co się znajduje na zewnątrz czegoś będzie w stanie je omianować tj. uczynić je takiem czyli sobnem, jak tego wymaga działacz, który przecież działaniem jest działający? — Odpowiadamy: omianowanie idzie za naturą rodzaju omianowującego — jak coś jest, tak też omianowuje. Białość np. będąc kształtem w podmiocie białym, wewnętrznie omianowuje; lecz rodzaje bytów **do** lub **od** — stamtąd, gdzie są omianowują, tj. z zewnątrz, tak np. ojciec synem jest ojcem, a syn ojcem, chociaż ojcostwo w ojcu, a synostwo w synu. Tak samo działanie, ponieważ znaczy jako **od,** omianowuje działacza z zewnątrz. Ta nasza nauka nie jest naszą nauką, lecz Anielskiego: "Secundum diversam naturam generis, diversus est modus denominationis. Quaedam enim genera, secundum rationem suam, significant ut inhaerens; sicut qualitas, quantitas, et hujusmodi. Et in talibus, non fit denominatio nisi per formam inhaerentem, quae est principium secundum aliquid esse substantiale et accidentale. Quaedam autem significant, secundum rationem suam, ut ab alio exiens, et non inhaerens; sicut praecipue patet in actione. Actio enim, secundum quod est actio, **significatur ut ab agente.** Unde, in genere actionis, denominatur agens per id quod est ab eo, non per aliquid quod sit principium agentis". (I. D. 32. q. 1. a. 1).

474.— Jeżeli działanie oznacza jako od działacza, a nie da się zaprzeczyć, iż pewną rzeczywistością jest, zachodzi pytanie — gdzie? — Poza działaczem, działaniem i działanem, niemasz nic, gdziebyś je włożył. Widzieliśmy, że nie w działaczu. Więc albo w sobie (działaniu), albo w działanem czyli w mieniącem się. Nie w sobie, gdyż nie jest podstatą i nie jest samoistem, ale przypadłością. Więc w działanem. Tak samo uczy Arystoteles: "Actio est in passo." Cała rzeczywistość rzeczowa czynu, czyli ruch (tu bierzemy ruch za wszelką przemianę) lub pewna sprawność — w działanem. Lecz rzeczowo brany, ze swoim elementem rzeczniowym, ostatecznie dopełniającym, czyn jest w działaczu. Ten bowiem rzeczniowy element — to nic innego jeno odniosłość, zresztą w określeniu działania położona, nie wprost (in recto), ale

*Sertillanges, S. Th. D'Aquin, t. I. str. 124-6.

ubocznie (in obliquo). Oto, co to jest działanie. Nie samoistem; nie odnio słością; ale samoistem odniosłym. Samoist — to surowiec działania; odnio słość — to pierwiastek kształtny. Bez jednego lub drugiego, niemasz dzia łania; złożysz i jedno i drugie w jednię rzeczniową, masz, czego szukas

475.— Z takiem pojęciem działania zrozumiesz i Arystotelesa i Akwinata i zo baczysz, że niema sprzeczności w ich sprzecznych twierdzeniach. Kiedy po wiadają, że czynność i biernia—to jedno i to samo, biorą je rzeczowo, mater jalnie, za sam ruch, w którym czynność i biernia jako w podmiocie — tosamo, to zn. iż rzecz-czynność, a rzecz-biernia — to ruch. A że ruch — w ruszającym się, przeto czynność i biernia — w ruszającym się. — Czasem przeciwnie mówią, że działanie a doznawanie różnią się. I to prawda be sprzeczności. Ta sama bowiem rzeczywistość surowa — ruch, dodają wzgląd "od działacza", staje się rzeczniowo działaniem, wykluczającem z siebie ruch przybierający przeciwstawiony wzgląd "tego jako w tem", któr stanowi biernię również rzeczniowo. Tak jeszcze brane, działanie — w dzia łaczu, a biernia w stającem się, jak często u tych mistrzów znajdziesz. — Ja sno Anielski:

"Nam ratio motus completur, non solum per id quod est de motu in rerum natura sed etiam per id quod ratio apprehendit. De motu enim in rerum natura *nihil aliud es quam actus imperfectus,* qui est inchoatio quaedem actus perfecti in eo quod movetur sicut in eo quod dealbatur, jam incipit esse aliquid albedinis. Sed ad hoc quod illud imper fectum habeat rationem motus, *requiritur ulterius* quod intelligamus ipsum quasi mediu inter duo, quorum praecedens comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, unde motu dicitur actus: consequens vero comparatur ad ipsum, sicut perfectum ad imperfectum, ve actus ad potentiam: propter quod dicitur actus existentis in potentia, ut supra dictum est Unde quodcumque imperfectum accipiatur, *ut non in aliud perfectum tendens,* dicitu *terminus* motus, quod non erit motus secundum quem aliquid moveatur: utpote, si aliqui incipiat dealbari, et statim alteratio interrumpatur. Quantum igitur *ad id quod in rerun natura est de motu,* motus ponitur per reductionem *in illo genere quod terminat motum* sicut imperfectum reducitur ad perfectum, ut supra dictum est; sed quantum ad id, quo ratio comprehendit circa motum, scilicet esse medium quoddam inter duos terminos, *si jam implicatur ratio causae et effectus;* nam reduci aliquid de potentia in actum, non es nisi ab aliqua causa agente. Et secundum hoc, motus pertinet ad praedicamentum actioni et passionis; haec enim duo praedicamenta accipiuntur secundum rationem causae agenti et effectus, ut dictum est." (Physicorum, L. III. lect. V).

476.— Dalej, z takiem pojęciem działania łatwo usuniesz w rów zawady na twej drodze stawiane przez Szkota. Tak np. zarzuca "Subtelny":

1° Wszelka doskonałość jest podmiotowo w tem, co doskonali. Czyn jest doskonałością czyniącego. Więc w czyniącym sterczy.

Odp. Rozróżniam większą: wszelka doskonałość podmiotowa jest w tem, co doskonali — przyjmuję; wszelka doskonałość pobudcza (elicitiva) jako taka jest w tem, co doskonali — podrozróżniam: w pierwiastku swym rzeczniowym "od tego" — znowu przyjmuję; w pierwiastku swym rzeczo wym, tego mianowicie, co z działacza wypłynęło — przeczę.

Czyż działacz działa działacza, a nie działanego?! Jakże tedy działanie może doskonalić działacza?!

Doskonali działane, w którem więc podmiotowo sterczy.

2° Filozof powiada, iż którego moc, tego czyn. A przecież siła silnego i w silnym. Więc i czyn w nim.

Odp. Filozof chce powiedzieć, że tego właściwością działać, którego właściwością móc działać, choć inaczej działacza moc działania, a działanie: moc działania należy do działacza, jako w nim istniejąca, działanie — jako z niego wypływająca. Tylko biernej możności sprawnik tam, gdzie ona podmiotowo, oraz czynnej, ale tylko wsobny (immanens), nie odsiebny lub przechodni.

477.— Tu Jan od św. Tomasza także nie zrozumiał dostatecznie naszych mistrzów, kiedy kładzie zaczątek czynu w czyniącego, a wykończenie — w czynione.*

Wprawdzie św. Tomasz uczy: "Quod in omnibus in quibus operatio differt a substantia, oportet esse aliquem modum motus ex hoc quod exit de novo in operationem; quia acquiritur in ipso operatio, quae prius non erat. In Deo autem operatio sua est sua substantia: unde sicut substantia est aeterna, ita et operatio. Sed non sequitur operationem operatum ab aeterno, sed secundum ordinem sapientiae, quae est principium operandi". (I. D. VIII. q. III a. I. ad 4).. Ale podkreśl, że to tylko "aliquis modus motus" w rzeczonym działaczu, ten właśnie "motus", który "accidentaliter" powoduje odniosłość, ruch bowiem jak wiemy z poprzednich traktatów odnosi się do odniosłości przypadkowo wedle jej rzeczni odniosłości, jako takiej. Ten więc "aliquis modus motus" — to sama odniosłość ruchu upodmiotowana w działaczu, gdzie jej podstawa czyli moc; odniosłość rozświetlona aktualnością aktualnie wypływającego ruchu i rzeczywista rzeczywistością tegoż ruchu. W odniosłości "esse in" i "esse ad"; wedle pierwszego z podmiotem się składa.

Dalej, nie zapominajmy, że stworzenie jest w swem działaniu narzędziem pierwszej przyczyny w każdej swej czynności; a narzędzie działa działane.

478.— Nakoniec godzi się zauważyć, że w nas samych władze wykonawcze są podporządkowane —wykonują popychane; nie pozwól się więc złudzić twej introspekcji. Trzeba odróżnić w poczynaniu czyn wsobny i czyn przechodni — pierwszy jest doskonałością czyniącego, drugi zaś czynionego: choć niemożna być działającym bez działania, co innego być działającym, a co innego działanie. O tem ostatniem tu mowa i jego rzeczywistość stawiamy w doznającem od początku do końca, w przeciwieństwie do Jana od św Tomasza. O wiele lepiej zrozumiał tu św. Tomasza O. Suarez (zob. Disp. Metaph. 48, sect. IV); tak samo Herweusz, Kapreol (III. L. II. D. I. q. II. a. I. Concl. 2 i indziej), Soto, Soncinnas.

3° Jeden ogień palący dwa polana stanowi albo jedno działanie, albo dwa. Nie dwa, bo jednego działacza, jedno działanie. Jeżeli więc jedno — to albo w doznającem, albo w działającem. Nie w doznającem, albowiem z jakiego powodu w jednem, z tego samego i w drugiem, a wtedy jedna przypadłość w dwóch podmiotach, co jest niemożliwością. Więc w działaczu.

---

*"Nihilominus resolutio sit: Secundum mentem D. Thomae actio secundum propriam rationem actionis non petit subjectum inhaesionis, sed emanationis, ita quod ad denominandum aliquid agens per accidens se habet, quod inhaereat: vere tamen, et in re actio emanans duplicem formalitatem debet importare, quarum una actuet, et inhaereat in agente, altera in termino, et mediante termino in passo, si terminus sit aliquid dependens a subjecto. Itaque actio in agentibus creatis, in quibus per modum emanationis se habet, et accidentaliter convenit agenti, inchoative est in agente et consummative in termino, seu effectu, non secundum eamdem entitatem modalem, seu formalitatem; hoc enim est impossibile, cum sit diversum subjectum, sed secundum diversam, quae ordine quodam unum sunt: ad eum modum, quo D. Thomas et Theologi 1-II, quaest. L, artic. II, dicunt, quod virtus moralis, quae moderatur passiones est in duplici potentia, scilicet in voluntate imperante inchoative, et in appetitu eliciente passiones moderatas consummative; et quia denominatio virtutis fit simpliciter ab eo, ubi consummative est virtus, ideo simpliciter dicitur esse virtus in appetitu sensitivo. Eodem modo actio, quae est causalitas emanans ab agente, quatenus reddit agens actuatum in actu secundo, et transmutatum de otio in actum reliquit formalitatem actionis in agente inchoantem ipsum effectum: ut autem reddit effectum in actu secundo causatum, et procedentem a causa, ponit formalitatem in effectu, qua redditur actio consummata, et inde fit denominatio agendi, neque enim aliquid dicitur agere ante effectum: et ratione hujus simpliciter actio est in termino." (Phil. Nat. I. p. q. XIV. a. IV, str. 275-6).

Odp. Działanie np. palenie we wspomnianym wypadku będzie rzeczniowo jedno (w swej odniosłości) i w jednym działaczu np. ogniu; rzeczowo zaś dwa lub więcej według liczby doznających — dwa polana lub więcej będą się palić.

479.— 4° Kiedykolwiek dwa jestestwa nie cierpią się w jednym podmiocie z powodu nieznoszenia się dwuch poprzednich w tymże, jeśli dwa następne nie cierpią się tamże, wtedy ani dwa pierwsze. A przecież odniosłości drugiego sposobu nie cierpią się w jednym podmiocie i to dlatego właśnie, że działanie i odbieranie, po których następują nie mogą się tamże pogodzić; jeden bowiem i ten sam dlatego nie może być ojcem i synem, ponieważ ten sam nie może rodzić siebie. Więc działanie i odbieranie nie zgadzają się w jednym podmiocie. Odbieranie zaś w odbierającym. Więc działanie nie.

Odp. Ojcostwo i synostwo nie zgadzają się w tym samym podmiocie, bo działanie i odbieranie nie zgadzają się tamże w swej ostatniej tylko sprawności (odniosłości). Toteż argument ów udowadnia jeno, że wzgląd działania nie zgadza się ze względem odbierania w tymże podmiocie.

5° W I Post. (t. c. 31) mówi się, że to negatywne zdanie jest bezpośrednie, w którem rodzaj najwyższy przeczy się o drugim powszechnie. To więc zdanie jest powszechnie prawdziwe: żadne działanie nie jest odbieraniem. Więc żadne działanie nie jest tą samą rzeczą, co odbieranie.

480.— **Odp.** Chociaż powiadamy, iż działanie a odbieranie są jedną i tą samą rzeczą, nie mówimy jednak, że działanie jest odbieraniem, albo że działać — to doznawać. Żeby to zdanie: dwie rzeczy tesame w trzeciej, są tesame między sobą było zgoła prawdziwe, potrzeba tożsamości rzeczowej i rzeczniowej, a nie rzeczowej tylko. To zdanie szczególnie nie trzyma tam, gdzie rzecznia jednej rzeczy włącza jakąś rzecz, której nie włącza rzecznia drugiej rzeczy, jak w naszym wypadku. Dlatego też nie możesz powiedzieć: Sokrates jest człowieczeństwem (zob. I. p. q. XXVIII. a. III. ad 1).

6° Co się różni rodzajowo od drugiego, różni się od niego zarazem gatunkowo i numerycznie. Działanie i odbieranie różnią się rodzajowo, skoro są poczetami. Więc i numerycznie, tj. nie są tąsamą rzeczą liczebnie.

Odp. Jest podwójny sposób różnienia się numerycznie — jak dwie rzeczy zupełnie odrębne i jak jedna rzecz od siebie samej przez dodatkowe spółoznaczenie uboczne. W ten drugi sposób działanie różni się od odbierania numerycznie, nie w pierwszy sposób.

Możnaby jeszcze powiedzieć, że cokolwiek różni się rodzajowo od innego, różni się od niego liczbą tegoż rodzaju.

Przypomnij sobie tu nasze różne porównania osoby do przyrody zjednostkowanej i zważ mimochodem na ścisłą łączność kwestyj metafizycznych; błąd osobny w jednej, logicznie niemożliwy.

481.— **Czem w rzeczywistości ruch?** — Już wiemy czem działanie i gdzie się znajduje jako w podmiocie. Jeżeli teraz zaokrąglimy nasze pojęcie ruchu do pełniejszego rozkwitu, doprowadzimy samo pojęcie działania.

Filozof określa ruch: sprawnik bytu w możności jako w możności — actus entis in potentia prout in potentia. Co wprost i mianownikowo rysuje w myśli to określenie — to sprawnik czyli kształt czyli jeszcze miara istnie-

nia. Przeto w surowiźnie swej rzeczowej, w naturze rzeczy, ruch — to nic innego jeno kształt, doskonałość, odmierzone bytowanie rzeczy. Stąd widzisz lepiej jeszcze niedorzeczność "fizycyzmu antropomorfologicznego".

482.— Lecz z kształtem wyłącznie, chociaż już masz rzecz ruchu, nie trzymasz jeszcze w pojęciu samej rzeczni ruchu. Rzecznia ruchu udokładnia się dwoma względami, jednym wstecznym, drugim przedsiębiorczym. Ruch więc kształtem dwulicowym. Patrząc wstecz na niedoskonałość swoją, skąd wyszedł, cieszy się i mianuje kształtem czyli doskonałością. Spozierając zaś naprzód, postrzega swą niedoskonałość, widzi siebie możliwie większym, nadyma się, przedsiębierze i dalejże w drogę ku sobie powiększonemu. Bez tych dwóch względów żadną miarą nie możesz mieć rzeczni ruchu. Przedstaw sobie np. wzrost drzewa lub budujący się dom. Dopóty jedno i drugie rośnie, dopóki zmierza ku sobie powiększonemu. W chwili, w którejby dom powiedział: mam dosyć, to mnie wystarczy i nie przedsiębrał, przestałby odgrywać rolę możności — przybierać, a to znaczy zacząłby spoczywać, nieruszać się, nieróść. Widzisz więc jak strona możnościowa kształtu przecięta, przecina stronę dynamiczną ruchu, w niwecz obraca ruch — sprawia zastój.

483.— Ale też bez strony wstecznej niema ruchu. Ten bowiem kształt, który, jak widzieliśmy, musi patrzyć naprzód, jest pod tym względem możnością. Albo więc już ma pewną oddal wsteczną, czyli za sobą, na którą może spozierać, to zn. oddalił się od możności czystej albo nie. Jeżeli nie, jeszcze jest w możności czystej, tj. bez żadnej doskonałości, bez kształtu, stawania się, ruchu. Co to za ruch bez ruchu?!!! Jeżeli zaś już wyszedł z możności, oddalił się od niej, uiszczone nasze założenie. Ze swojską dokładnością omawia Anielski nasz temat.*

Pamiętając o tych pierwiastkach składających się na ruch, łatwo rozwiążesz różne zarzuty.

484.— **Dopowiedzenie.** — Działacz z działaniem bezpośrednio się łączy, co jest warunkiem działania. Wistocie, jeżeli działacz działa, to dlatego, iż ma moc działania, nie gdzieindziej, tylko w sobie. Działanie zaś—to wpływ siły w działanem odebrane. Więc łączność szczelna — łączność pierwiastka czynu czyli siły między wszelkim działaczem a działanem (zob. Physic. L. VII. lect. III).

---

*"Considerandum est, quod aliquid est in actu tantum, aliquid vero in potentia tantum, aliquid vero medio modo se habens inter potentiam puram et actum perfectum. Quod igitur est in potentia tantum, nondum movetur; quod autem jam est in actu perfecto, non movetur, sed jam motum est. Illud igitur movetur, quod medio modo se habet inter puram potentiam et actum; quod quidem partim est in potentia, et partim in actu, ut patet in alteratione. Cum enim aqua est solum in potentia calida, nondum movetur: cum vero est jam calefacta, terminatus est motus calefactionis: cum vero jam participat aliquid de calore sed imperfecte, tunc movetur ad calorem: nam quod calefit paulatim participat calorem, magis ac magis. Ipse igitur actus imperfectus caloris in calefactibili existens, est motus; non quidem secundum id quod actu tantum est, sed secundum quod jam in actu existens, habet ordinem in ulteriorem actum: quia, si tolleretur ordo ad ulteriorem actum, ipse actus quantumcumque imperfectus, esset terminus, et non motus: sicut accidit cum aliquid semiplene calefit. Ordo autem ad ulteriorem actum competit existenti in potentia ad ipsum. Et similiter, si actus imperfectus consideretur tantum ut in ordine ad ulteriorem actum, secundum quod habet rationem potentiae, non habet rationem motus, sed principii motus; potest enim incipere calefactio, sicut a frigido, ita et a tepido. Sic igitur actus imperfectus habet rationem motus, et secundum quod comparatur ad ulteriorem actum ut potentia, et secundum quod comparatur ad aliquid imperfectius, ut actus. Unde neque est potentia existentis in potentia, neque est actus existentis in actu, sed est actus existentis in potentia; ut per id, quod dicitur actus, designetur ordo ejus ad anteriorem potentiam; et per id, quod dicitur in potentia existentis, designetur ordo ejus ad ulteriorem actum. Unde convenientissime Philosophus definit motum dicens, quod motus est actus existentis in potentia, secundum quod hujusmodi." (Nat. Auscul. L. III. lect. 2).

§ 2. — Przyczyna Narzędziowa.

485.— Rozróżniamy narzędzie **przyrodzone, nadprzyrodzone** i sztuczne. Pierwsze dane nam jest przez samą naturę jak np. nasiona względem nowych jednotników danego gatunku. Takiej przyczyny skutek nie przewyższa siły natury. Nadprzyrodzone jest to, którego siłę naturalną przewyższa doskonałość skutku, które więc działa pod kierownictwem wyższej nad przyrodzonej przyczyny np. sakramenta. Sztuczne — których używamy w dziełach sztuki np. dłuto, młotek, pióro itd.

W szerszem znaczeniu zwiemy narzędziem: 1° Cokolwiek w działaniu od drugiego zależy np. stworzenie od Boga. 2° Pierwiastek wykonania czynu działacza np. oko, ucho. 3° Ten, którym się zastępuje ktoś inny, np. wice-prezes. Takiem narzędziem djabła nazwał humorystycznie Makuszyński niewiastę. 4° Różne usposobienia rzeczy, przygotowujące niej ostateczny kształt.

Tu omawiamy narzędzie właściwe.

Określamy je z mistrzem Anielskim "to, co poruszane, porusza", albo "to, co działane, działa" — "movens motum", tak bowiem pisze: "Agens enim principale est primum movens, agens autem instrumentale est movens motum". (IV. D. I. q. I. a. IV. q. la V.).

486.— Stąd bezpośrednio wyłpywa podwójna moc i czynność narzędzia. Naprzód narzędzie musi posiadać moc, siłę, kształt własny. Inaczej daremnie byłoby użyte przez działacza głównego. Pióro np., gdyby nie miało osobliwszej podatności do skutku zamierzonego przez pisarza, mianowicie, do pisania, aniżeli miotła, niekoniecznie pisalibyśmy piórem; moglibyśmy miotłą.

Atoli, chociaż pióro jest osobliwie przystosowane do pisania, jednakowoż nie pisze, dopóki niem ręka pisarza nie ruszy w taki sposób, mianowicie, wedle przedpojętych wzorów liter w umyśle pisarza, które kanałem pióra odpowiednio kierowanego spływają na papier. Więc kształt lub podatność narzędzia osobliwa, odrębna od kształtu lub mocy działacza głównego jest potrzebna; ale pozatem, w narzędziu, jako takiem czyli tu i teraz wykonującem dane dzieło, musi się znaleźć inny kształt lub siła, tj. moc głównego działacza. Inaczej narzędzie nie wyjdzie do pracy, nie wpłynie na skutek.

487.— Stąd bezpośrednio wynika, że i działalność narzędzia będzie podwójna: dostrojona do rzeczonego podwojonego zarodka czynu. Czynność narzędzia własna będzie tylko rozrządcza, sposobiąca. Tak np. pióro jako pióro rozciąga tylko atrament na papierze cienko lub grubo, stosownie do swego kształtu. Czynność narzędzia jako narzędzia, to zn. pod wpływem kierunku nadanego mu przez głównego działacza, wprowadza w skutek kształt ostateczny, ponad kształt i siły samego tylko narzędzia. Tak np. kształty przeróżne liter nie odpowiadają kształtowi pióra, lecz wzorom w umyśle pisarza.

Widzisz więc, iż narzędzie sprawia skutek od siebie doskonalszy, gdy nie jemu odpowiada kształt skutku, lecz głównej przyczynie. A że ten kształt skutku odpowiadający przyczynowości głównej przyczyny jest ostateczną skutku jako takiego doskonałością, stąd wszystka własna działalność narzędzia wpływającego na skutek, polega na rozrządzaniu, sposobie-

niu, przygotowywaniu skutku do ostatecznego kształtu, chociaż nie zawsze łączy się z tymże ostatecznym kształtem bezpośrednio, w którym to wypadku rzecz jeszcze jaśniejsza, iż jest tylko rozrządczą.*

Zachodzi pytanie, jak narzędzie oddzielone od głównej przyczyny działa na mocy tejże, np. nasienie, strzała itd.? — Odpowiadamy, ponieważ moc głównej przyczyny w narzędziu nie jest narzędzia, przejściowo mu udzielona, jak uczy św. Tomasz (Zob. 3 p. q. 62. a. I), narzędzie tak długo działa, jak długo głównej przyczyny moc w niem przebywa; toteż lot strzały przestaje, gdy siły przeciwne moc jego zneutralizowały.

Wspomnianą przejściowością wytłumaczysz także obecność siły duchowej w narzędziu materjalnem np. prąd dzielnego umysłu w wyobrażeniach wyobraźni. Temat należy do psychologji. Nie tu miejsce również na omawianie narzędziowej przyczynowości sakramentów — czy wpływają na swój skutek czyli łaskę, przyczynowością moralną, jak opinjują niektórzy teologowie, czy przyczynowością narzędziową fizyczną, jak utrzymuje większa część tak zwanych Tomistów, czy też przyczynowością intencjonalną czyli znakową, wynalezioną przez słynnego teologa rzymskiego, Kard. Billota. Żeby móc się orzec za jedną lub drugą opinją musielibyśmy wkroczyć w dziedzinę teologji. Zauważmy tylko, że może niema przeciwstawienia między narzędziową przyczynowością fizyczną a "intencjonalną".. (nie mówiąc nic o moralnej, bo ma nader słabe szanse za sobą).

---

*"Ad cujus evidentiam sciendum est, quod causa efficiens dupliciter potest dividi. uno modo ex parte effectus; scilicet in disponentem, quae causat dispositionem ad formam ultimam; et perficientem, quae inducit ultimam perfectionem. Alio modo ex parte ipsius causae in agens principale, et instrumentale. Agens enim principale est primum movens, agens autem instrumentale est movens motum. Instrumento autem competit duplex actio: una quam habet ex propria natura, alia quam habet prout est motum a primo agente; sicut calor ignis, qui est instrumentum virtutis nutritivae, ut dicitur in 2 de Anima (text. 50), ex natura propria habet dissolvere, et consumere, et hujusmodi effectus: sed inquantum est instrumentum animae vegetabilis, generat carnem. Sed sciendum, quod actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem quam principale agens inducit aliquando autem non; semper tamen pertingit ad aliquid ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, sive illud sit ultima forma, sive dispositio, alias non ageret ut instrumentum: sic qualitates activae et passivae elementorum pertingunt instrumentaliter ad formas materiales educendas de materia, non autem ad productionem animae humanae, quae est ab extrinseco." (IV. D. I. q. I. a. IV. q. ea V).

ARTYKUŁ III.

PRZYCZYNA CELOWA.

488.— **Zapoznania wstępne.** — Zowiemy przyczyną celową lub celem "t **skutek czego",** jak się wyraża lakonicznie Arystoteles, to zn. "to, skutk czego coś się staje lub dzieje". Nasze tak często używane w potocznej wie **dlaczego,** na przyczynę celową wskazuje.

Podział. — Rozróżniamy różne cele, np. cel:

1° "Skutkiem czego" oraz "komu-czemu" (finis cuius — finis cui). żeli powyższe określenie celu stosuje się wyraźnie tylko do celu "skutk czego", pozostawiając na zewnątrz cel "komuczemu" — to jedynie z pow własnego przedmiotu naszego umysłu, w którym, co innego doskona jestestwa, a jestestwo doskonałe. W całkowitej pełni nie byłoby miejsc to rozróżnienie. Ponieważ zaś stworzenie wszelkie z doskonałości i możn jest zlepione — zawsze nasze pożądanie czegoś łączy się z pożądaniem ko lub czemuś, uzupełniając jedno nierozdzielne pożądanie, to zn. iż cel jed drugi nierozdzielnie mają się brać. Kiedykolwiek bowiem pożądasz d doskonałości np. wiedzy lub cnoty, pożądasz jej dla siebie lub dla ko innego.

489.— 2° "który" i "którym" albo jeszcze "przedmiotowy" i "kształt (qui-quo; obiectivus-formalis).—Sama pożądana doskonałość w sobie j w sobie, stanowi cel przedmiotowy lub "który" (**który** ciebie pożądając ma uszczęśliwić). Dopięcie tejże doskonałości, uszczęśliwienie twoje p nią — oto cel kształtny (bo jest szczęśliwego jako takiego kształtem) "którym" (**którym** dopiętym tyś szczęśliwy, nie będąc twą szczęśliwość Takim celem jest np. Bóg i Jego posiadanie przez duszę ubłogosławio

3° "Ostateczny" i "pośredni". — Cel ostateczny nie zmierza do inn np. Bóg przez nas właściwie pożądany. Pośredni między pożądającym a nym cel pośredniczy. Tak np. dobry uczeń pożąda egzaminu na wykaza swej wiedzy, a wykazania swej wiedzy dla słusznego zadowolenia profes Jak ostatecznych może być wiele, byle w różnych porządkach (więc je ostateczny zgoła i bez dodatku); tak też pośrednich może być wiele w dnym i tym samym porządku — toteż masz cel pośredni **najbliższy, bliż i dalszy,** tak w kierunku od pożądającego do celu ostatecznego, jak i w l runku od celu do pożądającego. Kiedy cel ostateczny jest najbliższy pożą jącemu — wtedy jedynym.

490.— 4° "Pierwszorzędny" (primarius) i "drugorzędny" (secundarius). Pierwszy sam przez siebie wabi do siebie, drugi przy pierwszym pociąga, się łatwo rozumie. Gdyby jeden bez drugiego nie potrafił wywołać poc nania, byłyby raczej spółrzędnymi.

5° "Działacza" (operantis) i "dzieła" (operis). — Tamten sam działa sobie upatruje, ten zaś jest przeznaczeniem samego dzieła. Te dwa cele

zawsze się schodzą w jedno. Gra np. ma za cel rekreację ducha, lecz ty możesz się jej oddawać w celu chwały, zarobkowania itd.

6° "Wykonalny" (efficiendus) i "osiągalny" (consequendus). — Sam wyraz tłumaczy jeden i drugi.

TWIERDZENIE XLII. — Cel cieszy się rzeczywistą przyczynowością, owszem z czteru przyczyn — cel pierwszą przyczyną.

Dowód: Widzieliśmy, czem jest prawdziwa przyczyna — to, co wpływa na istnienie czegoś innego. Cel posiada rzeczoną funkcję. Więc cieszy się prawdziwą przyczynowością.

91.— Mniejsza: wszelki działacz o tyle tylko działa, o ile ma jakąś pobudkę do działania, o ile pragnie osiągnięcia czegoś, czy to coś jest mu określone przez kogoś innego (jego autora), czy też to coś on sam sobie wymierzył jak np. te jestestwa umysłowe, które mogą cel upatrzyć i wybrać (człowiek, anioł, Bóg). Bez tej pobudki niema działania działacza. Strzała np. nie leci, jeśli nie leci ku celowi; kamień podniesiony w powietrze, pozostanie tamże zawieszony, jeśli środek ziemi nie przyciągnie go; uczeń nie będzie się uczył, jeżeli nie pragnie wiedzy, albo nie boi się kary; kawaler się nie ożeni, jeśli nie chce założyć gniazda rodzinnego, itd., itd. — to rzecz więcej niż jasna z doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego. Jeżeli zaś działacz nie działa, jakże nastąpi coś zdziałanego, jakiś skutek, skoro, jak widzieliśmy w przyczynie sprawczej, wszelki skutek od jego działania zależy. Więc cel prawdziwie wpływa na istnienie skutku, przeto prawdziwą jego przyczyną jest. Owszem na pierwszem miejscu, skoro samo działanie działacza uzależniające od siebie skutek, odeń zależy, jest jego skutkiem. Toteż gienjalni myśliciele zwią cel przyczyną przyczyn. Wistocie działacz działa pod wpływem celu, tworzywo i tworzydło łączą się pod wpływem działacza, to spojenie pierwiastków daje ostatecznie skutek. Skutek ów więc zawdzięcza swą istność na pierwszem miejscu celowi. W porządku więc zamysłu — cel na pierwszem miejscu. Ale w porządku wykonania lub wykonanego, rzecz ma się odwrotnie — osiągnięcie celu na ostatku. Nasamprzód kształt, następnie działacz, na końcu cel. Słusznie zatym św. Tomasz pisał: "Cum bonum sit quod omnia appetunt; hoc autem habeat rationem finis; manifestum est quod **bonum rationem finis importat; — sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis et rationem causae formalis.** Videmus enim, quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato: ignis enim prius calefacit quam formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem primo invenitur bonum, et finis, qui movet efficientem; — secundo actio efficientis movens ad formam; — tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; — secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse, quia unumquodque tunc perfectum est quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in 4 Meteororum, et 2 de Anima, text. 34; — tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur." (I. p. q. V. a. IV).

I jeszcze: "Ad primum ergo dicendum quod finis, etsi sit postremu executione, est tamen primus in intentione agentis, et hoc modo habet tionem causae." (1-2ae, q. I. a. I).*

492.— Stąd łatwo się uporasz z takiemi zarzutami jak to:

1° Żadna rzecz nie może być swą przyczyną. Gdyby cel wykonalny prawdziwą przyczyną, uprzyczynawiałby siebie. Więc.....

Odp. rozróżniam większą: żadna rzecz nie może być przyczyną si pod tym względem, pod którym jest przyczyną — przyjmuję; pod wz dem, pod którym jest wynikiem—przeczę.

Podrozróżniam mniejszą..... uprzyczynawiałby siebie w porządku konalnym—przeczę; w porządku wykonanym—przyjmuję. Rzecz prz twa: cel poznany i polubiony pociąga czynność działacza, czynność wyk je go w rzeczywistości. Co jest więc pierwszą przyczyną jego istnienia czywistego w naturze rzeczy? — On sam. Lecz nie jako istniejący lub w nany, ale jako poznany i polubiony.

2° Filozof powiada (I de Gen.), że sprawianie celu jest tylko met ryczne. Więc..... Odp. w porównaniu do przyczyny sprawczej — przyjm w sobie bezwzględnie brane, jakoby cel prawdziwie nie wpływał na sku wpływaniem swego osobliwego rodzaju — przeczę; tego ani Arystot ani inny prawdziwy myśliciel nie powiedział.

TWIERDZENIE XLIII. — Skłaniać ku sobie jest przyczynowością ce

493.— Kres, a cel, a dobro, rzeczowo na jedno i to samo wychodzi. Rzeczni kres podkreśla ukończenie ruchu, spoczynek. Cel—metę, do której zmi ruch. Dobro — doskonałość osiągnięta u mety przez zmierzającego, j udobrzenie w tymże kresie lub mecie. Z tego natychmiast wyłania się pr dziwa przyczynowość celu jako takiego. U kresu wszystko spoczywa, u brzone dobrocią tegoż kresu. Jeżeli więc cel jako przyczyna ma spra sprawczością odrębną od sprawczości kształtnej, ma wprawiać w ruch to ma być brany nie według swego bytowania rzeczowego, lecz istnienia mysłowego; innemi słowy, nie jako skutek, lecz jako przyczyna. O wiście rzeczowo jestto jeden i ten sam kształt gatunkujący działanie dzi

---

*"Quia vero omne quod movetur ab aliquo per se, et non secundum accidens, dirigitu eo in finem sui motus, corpus autem caeleste movetur a substantia intellectuali et causat sui motum omnes motus in istis inferioribus, necessarium est quod corpus caeleste diri in finem sui motus per substantiam intellectualem, et per consequens inferiora corpora in pro fines.

Sic igitur non est difficile videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia move et agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelli per modum quo sagitta tendit ad signum, directa a sagittante; sicut enim sagitta conseq inclinationem ad signum sive ad finem determinatum ex impulsione sagittantis, ita co naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex qu sortiuntur suas formas et virtutes et motus. Unde etiam patet quod quodlibet opus nat est opus substantiae intelligentis; nam effectus principalius attribuitur primo moventi diri in finem quam instrumentis ab eo directis; et propter hoc operationes naturae inveniuntu dinate procedere ad finem, sicut operationes sapientis. Planum igitur fit quod ea etiam cognitione carent possunt operari propter finem, et appetere bonum naturali appetitu, et appe divinam similitudinem et propriam perfectionem. Non est autem differentia sive hoc sive dicatur. Nam per hoc tendunt in suam perfectionem quod tendunt ad bonum, quum unumquo in tantum bonum sit in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bo tendit in divinam similitudinem; Deo enim assimilatur aliquid in quantum bonum est; bo autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile, in quantum est similitudo pr bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum quia tendit in divinam similitudi et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum fin (C. G. l. III. c. 24.).

cza, wypływające z działacza a zakończone w skutku, lecz rzecznia przyczynowości a skutkowości inna. Kształt w skutku — to skutek celu; kształt w przyczynie, według którego działacz działa w określonym kierunku — to przyczyna celowa, której przyczynowością nie jest samo działanie działacza, lecz tegoż działania powód: "Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit". Dobrze mówimy po polsku, wskazując na przyczynę celową, "skutkiem czego" (działacz działa-wyłodawuje czyn), bo działanie, które wcale być nie może, jeśli nieokreślone, jest, bo skierowane określonem nakłonem: "Finis est causa efficientis non quantum ad esse sed **quantum ad rationem causalitatis.** Nam efficiens est causa in quantum agit; non autem agit nisi causa (z powodu) finis". (S. Th. Metaph. L. V. lect. II).

4.— Ten kształt jako wabiący i wywołujący działanie, w działaczach naturalnych przez naturę dany — w jestestwach cieszących się poznaniem, jest przez poznanie zaczerpnięty — z określonym kierunkiem w jestestwach nieopanowujących celu; z kierunkiem do wytknięcia, w jestestwach wolnych, które dlatego są panami swego czynu, mianowicie, zarówno czynu takiego jak i takowości jego.

Rozumiesz tedy treść wyrazów użytych w naszem twierdzeniu. Zrozumiesz przytem różne przenośnie użyte na wyrażenie miłości np. "pondus" — ciężar i inne.

*Obecni myśliciele (por. różne podręczniki) stawiają tu takie pytanie: czy rzecz celu, czy poznanie celu przyciąga czyli jest przyczyną celową? Godziłoby się wprzódy postawić przedniejsze pytanie, mianowicie, czy to pytanie jest należycie postawione? Damy spokój prześcigłościom — zadalekoby nas odwiodły. Cenne wskazówki znajdziesz w różnych traktatach Anielskiego.**

5.— **Dowód:** Dobro ujęte dostraja, upodabna ujmującego do ujętego, na którym to obopólnym zestroju polega miłość czyli upodobanie z upodobnienia. Z upodobania naturalnie wypływa ciążenie, grawitacja ku podobającej się rzeczy, co zwiemy pożądaniem ze strony podmiotu — przyciąganiem, nakłanianiem ze strony przedmiotu. Pożądanie — to bezsprzecznie czyn drugi (actus secundus) pożądającego jak bieg bieżącego. Więc przyciąganie lub

*Na przykład w De Verit. q. 22. a. XII pisze: "Intellectus aliquo modo movet voluntatem, et aliquo modo voluntas movet intellectum et alias vires. Ad cujus evidentiam sciendum, quod tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode; cum in qualibet actione duo considerentur; scilecet agens, et ratio agendi; ut in calefactione ignis est agens, et ratio agendi calor. In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi: sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit: unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturae perfectum, quia hoc habito quiescit motus; sed inest agenti per modum intentionis, nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse; et ideo finis praeexistit in movente proprie secundum intellectum, cujus est recipere aliquid per modum intentionis, et non secundum esse naturae. Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, inquantum scilicet praeconcipit rationem finis, et eam voluntati proponit. Sed movere per modum causae agentis est voluntatis, et non intellectus: eo quo voluntas comparatur ad res secundum quod in se ipsis sunt; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima. Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in se ipsis subsistunt; et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis; calor enim in anima non calefacit, sed in igne. Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus; et praeterea actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus. Inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet. Unde patet quod voluntas habet movere per modum causae agentis, et non intellectus.

Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super se ipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animae, et super omnes ejus vires. Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et esseniam animae, et omnes animae vires; et similiter volutas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem; sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in se ipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animae, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinat unamquamque in propriam operationem; et sic non solum res exteriores **movet voluntas** per modum causae agentis, sed etiam ipsas animae vires." I inne miejsca.

nakłanianie, rzeczowo z pożądaniem utożsamione, to czyn drugi przed towego dobra, które właśnie dlatego przyjmuje nazwę celu, bo doń owo żądanie zmierza, celuje, strzela jak do mety, która znów je kończy, kre uspokaja, uszczęśliwia. Czyn zaś drugi — to przyczynowość danej przy ny. Więc skłaniać ku sobie (z innej strony pożądać) jest przyczynowc przyczyny celowej.* Toteż słusznie św. Tomasz pisał: "Sicut infl causae efficientis est agere; ita influere causae finalis est appeti et des rari." (De Verit. q. XXII. a. II.).

Uwaga: omówienie celowości w naturze należy do niższych części filozofji.

496.— **Dopowiedzenie:** Porównując przyczyny między sobą widzimy, iż innym a innym względem inaczej się szeregują względem pierwszeńs Pod względem przyczynowości — pierwsza celowa, druga sprawcza, trz materjalna (bo działacz stworzony przypuszcza materję), czwarta kszta

W sobie zaś brane, mogą być rozważane albo pod względem istoty li doskonałości, a wtedy prawie ten sam porządek, skoro cel kończy dz nie i go gatunkuje, od działania zależy skutek złożony czyli zespolenie terji z kształtem. Materja tylko, będąc możnością, ustępuje pierwsze n sce kształtowi — doskonałości. Albo pod względem istnienia, a wtedy z taki porządek: pierwsza sprawcza, która skutek przechowuje; następnie czyli cały skutek w sobie osiągnięty; po trzecie kształt, który swem ks towaniem pozwala materji istnieć; na koniec materja.

497.— Z tego wszystkiego wypływa, iż przyczyna przyczynie być może p czyną. I że jeden skutek licznie nie może mieć dwóch przyczyn całkowity "Quia ab agente perfecto patiens ducitur in actum perfectum, quo hal non remanet in potentia ad suscipiendum aliquid plus". (I.D.37 q.III a. I

Zasady Przyczynowe.

1° **"Quidquid fit causam sui habet" — "Wszelka nowość z przyczy**

Jestto sama zasada przyczynowości wyżej omówiona.

2° **"Causa causae est etiam causa causati" — "Przyczyna przycz przyczyną również uprzyczynowionego".** — Przyczyna przyczyny bowiem główną przyczyną względem której druga tylko narzędziowa. Widzieliśmy zaś, iż skutek pisuje się pierwszorzędnie głównej przyczynie.

498.— 3° **"Causa in actu simul est cum effectu in actu" — "Przyczyn sprawności — skutek w sprawności".** — Rozumie się o przyczynie bez przesz i ze wszystkiemi określeniami swej sprawności, co do miejsca, czasu, sposobu itd., jeżeli dzi o przyczynę wolną. Bóg bowiem, choć w sprawności odwiecznej, nie przeciwstawia świata odwiecznego, bo wolną swą wolą określił bytowi stworzonemu wszystkie okolicz jego powstania.

---

*"Passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale **duplicem** effectum in in patiens: nam **primo** quidem dat formam, **secundo** dat motum consequentem formam: generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam; et ipsa gravitas, quae est cipium motus ad locum connaturalem, propter connaturalitatem potest (1) quodammodo dici **naturalis.** Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quamdam coaptationem ad i quae est quaedam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam **appeti motus circulo agitur,** ut dicitur in 3 de Anima, ext. 55. Appetibile enim movet appetitum, fa quodammodo in eo ejus intentionem (2), et appetitus tendit in appetibile realiter consequen ut sit ibi finis motus ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vo **amor,** qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et hac complacentia sequitur r in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium." (1-2ae q. XXVI. a. II). także q. XXV. a. II.

4° **"Causa prior est suo effectu" — "Przyczyna przed skutkiem".** — Samodzielnie brane, nie rzeczniowo i względnie.

5° **"Causae efficienti assimulatur effectus" — "Przyczyna sprawcza wyciska swe piętno na skutku."** — O przyczynie głównej mowa, jak widzielim.

9.— 6° **"Causae secundae non agunt nisi motae a prima" — "Skutek przyczyna pod przyczyną skutku".** — Wszelki bowiem skutek z kolei działać może, gdyż poczynanie sprawnością ostateczną wszystkiego, ale względem pierwszej jest narzędziem, co bez głównej przyczyny ruszyć się nie może.

7° **"Causae aequalitas causat aequalem effectum" — "Równość przyczyny równa skutek".** — Mowa o przyczynie przez się, nie przypadkowej. I tak jeśli jednym palcem ruszysz dany ciężar, drugim palcem równej siły ruszysz drugi taki ciężar. Ale budowy nie przyśpieszy budowniczy, stając się bielszy; albo kamień nie runie na ziemię z większą szybkością po usunięciu z pod niego kolumny granitowej, aniżeli po usunięciu kolumny cymentowej.

8° **"Causae sunt sibi invicem causae"---"Przyczyna przyczynie przyczyną".** W innym a innym wszakże porządku. Tak np. przyczyna sprawcza zwabiona celem, tenże isty cel uskutecznia: tworzywo podmiotnicząc, daje sposobność kształtowi kształtować, a odwrotnie — kształtując, kształt ubytnia tworzywo i pozwala mu podmiotniczyć.

0.— 9° **"Sublata causa tollitur effectus".—"Zanik przyczyny znosi skutek".** —Bo się ma przyczyna do skutku jak poprzednik do następnika.

10° **"Quidquid est in effectu, est in causa". — "Cokolwiek w skutku—to i w przyczynie".** — Inaczej mielibyśmy skutek bez przyczyny — niedorzeczność. Skutek jednak w przyczynie nie rzeczniowo, ale mocą, siłą, przynajmniej równą, albo wyższą. Stąd punktacja św. Augustyna: "Quod factum est, in ipso vita erat".

11° **"Finis et mensura mediorum"—"Miarą środków cel".** — To znaczy o tyle pociągają środki, o ile są drogą do celu. Względem celu środki są przyczyną narzędziową.

12° **"Bonum est diffusivum sui" — "Dobro się przelewa".** — Ta zasada, ściśle brana, dotyczy przyczyny celowej i to samo znaczy, co poprzednia: Dlatego tylko pragniemy środków, bo polane dobrocią celu. W szerszem znaczeniu odnosi się w pewien sposób do wszystkich przyczyn (zob. De Ver. q. XXI. a. I. ad 4).

13 **"Nil volitum nisi praecognitum"—"O tyle chciane—o ile poznane".—** Cel bowiem, choć ostatni w wykonaniu, pierwszy w zamiarze — zamiarów zaś tworzyć nie możesz bez poznania.

1.— 14° **"Nihil in nihilum abit" — "Nicość odstrasza".** — Tem samem, że wszelka przyroda ruchami swemi lub pożądaniami zmierza ku dobru — ucieka przed nicością dobru przeciwstawioną.

15° **"Przypadek niższemu — skutek wyższemu".** — Tą zasadą podkreślamy niemożliwość wszechwzględnego trafu (co nazywamy szczęściem, fortuną, w razie korzystnego wypadku). Zasada bowiem "wszelka nowość z przyczyny" jest powszechną i wyklucza skutek bez przyczyny. Pierwsza zaś przyczyna, bez której żadna inna nie skutkuje — to celowa, która, jak widzielim, włącza poznanie w zamiarze. Traf zaś nieprzewidzialny. Przytem, traf jest trafem nie w stosunku do przyczyny wogóle, ale tylko poszczególnej lub niższej. Najwyższa wszystko przewiduje i uprzyczynawia. Traf więc — to słowo naszej niewiadomości.

Uwaga: *zobacz także zasady na str.* 104, *oparte na możności i sprawności. Owemu pokrewieństwu nie można się dziwować.*

A. M. C. D.

SKOROWIDZ IMION WŁASNYCH

Liczby odsyłają na stronice

Aberlard 175
Aguirre Kard. ..... 34 - 111
Alamann ..... 289 - 313 - 331
Albertus F. 244
Albertus Wielki — 19 - 40 - 111 - 272, 273 - 275 - 278, 289.
Alfarag 110
Alfrodius ..... 22 - 103
Alexander Afrod. 22
Alexander z Hales 111
Algezel 110
Anaxagores 103
Anaximander 103
Andronik z Rodu 4
Św. Anselm ..... 114 - 316
Araujo 60
Aristoteles — XI - XII - XV - 4 - 5 6 - 13 - 15 - 16 - 17 - 19 21 - 22 - 23 - 24 - 27 33 - 50 - 52 - 86 - 87 88 - 90 - 91 - 94 - 95 97 - 103 - 104 - 114 122 - 146 - 148 - 172 173 - 180 - 191 - 193 195 - 196 - 200 - 203 212 - 225 - 271 - 282 286 - 287 - 288 - 289 298 - 301.
Arystophones 15
Arriaga 243
Augustyn Św. — 18 - 55 - 57 - 71 - 211 214 - 219 - 220 - 221 234 - 290 - 298 - 299 304 - 306 - 310.
Aureolus 254
Averroes — 40 - 191 - 254 - 265 - 308
Avicenna — 107 - 110 - 254 - 331 - 332
Bachelet Le H. 111
Balmès, ... XIII - 179
Balthasar ..... 69 - 78
Banez ..... 46 - 111 - 258
Barbedette ..... 111 - 326
Baur Lud. ..... 110 - 111 - 256
Bayer ..... 167 - 252
Belmond O. Ser. - 37 - 38 - 66 - 68 - 69
Benedykt XV 125
Bergson ..... 102 - 191 - 252
Berkley ..... 228 - 252
Bernard O. P. ..... 78 - 175
Bernard Lombard 111
Bernard de Trilla 111
Biel 253
Billot, XV — 111 - 239 - 244 - 256 268 - 324 - 326 - 329
Billuart 243
Binet 252
Binzecher Msgr. E. 125
Blanche ..... 48 - 72 - 78
Boecjusz — X - XI - 4 - 107 - 110 195 - 196 - 234 - 235 238 - 264 - 268.
Bonawentura Św. ..... 19 - 33 - 111
Bonitz ..... 14 - 289
Boughi 14
Braig ..... 111 - 179
Brentano 289
Bringmann 289
Brückner A. 188
Bruno a Scigliano 34
Caietanus — 16 - 19 - 22 - 25 - 26 - 35 37 - 38 - 40 - 50 - 52 - 54 55 - 64 - 77 - 78 - 82 - 111 122 - 142 - 243 - 244 - 245 249 - 250 - 251 - 254 - 255 256 - 267 - 307.
Casalini ..... 14 - 289
Cawton R. 111
Chechelski S. J. ..... XI - XII
Chossat ..... 111 - 123 - 127 - 132
Cicero 18
Conimbricenses ..... 111 - 313
Complutenses 313
Cornoldi 111
Corsini 111
Cousin W. ..... 179 - 228
Caesarini 20
Dalman 242
Dante ..... 95 - 126
Delmas ..... 179 - 313
Del Prado ..... 83 - 111 - 121 - 122 - 123
De Lugo ..... 111 - 243 - 246 - 252
De Maria — 5 - 6 - 111 - 142 - 179 244 - 254 - 267 - 289 313 - 316.
Denifle P. 122
Deodatus de Basley 111
Descarte 177
Descoos — 5 - 6 - 66 - 69 - 73 - 74 75 - 76 - 78 - 79 - 81 - 82 83 - 84 - 109 - 111 - 112 123 - 127 - 133 - 147 - 148 150 - 151 - 152 - 153 - 154 156 - 160 - 161 - 162 - 163

164 - 165 - 167 - 168 - 254 258 - 259.
De Wulf 122
Dionisius-pseudo 110
Domet de Vorges ..... 111 - 292 - 313
Donat ..... 111 - 179
Dupont ..... 178 - 179 - 242
Durandus — 111 - 253 - 254 - 258 277 - 278.
Ebbinghaus 252
Ehrle Franc. 87
Endres 179
Farges ..... 111 - 256 - 326
Felchlin ..... 111 - 167
Ferrariensis S. ..... 256 - 258 - 267
Ferrary Sylv. — 46 - 47 - 55 - 69 - 78 111 - 331
Fichte 252
Fonseca ..... 111 - 254
Fonsegrive 111
Frick ..... 34 - 69 - 111 - 313
Franciszek Salezy 200
Frazelin — 179 - 242 - 245 - 249 - 313
Gabryl — 282 - 285 - 286 - 287 - 288 289.
Galtier 242
Gandawenski H. ..... 98 - 175
Garcia 111
Garrigou ..... 80 - 83 - 111
Genuens 181
Geny ..... 111 - 115 - 326
Gerard z Bolonii 111
Gerdil 179
Gilles de Rome 111
Gilson 111
Godefroy de Fontaines ..... 83 - 111
Gonet 243
Gonzalles ..... 111 - 122
Gotti 258
Goudin 149
Goujon 252
Grabmann ..... 111 - 127
Gredt — 91 - 92 - 111 - 172 - 174 - 178 179 - 185 - 243 - 292 - 326
Grzegorz z Arimini — 253 - 313 - 315 319 - 320 - 321 322 - 323 - 324
Grzegorz de Valentia ..... 281 - 313
Gutberlet 256
Günther 252
Hagemann 179
Harper 111
Horvath 111
Hegel ..... 122 - 159 - 160 - 252 - 289
Henryk z Gandawy ..... 97 - 111
Heraclit 103
Herbert 252
Hervé z Nedellec 111
Hickey — 111 - 178 - 179 - 256 - 314 326
Hieronymus de Montefortino 66
Hugon — 109 - 111 - 235 - 256 - 313 326
Hontheim 179
Hurter 242
Hume ..... 228 - 252 - 308
Huxley 228
Jakób z Metz 111
Jan Chr. św. 17
Jan de la Rochelle 111
Jan de Lichtenburg 111
Jan Damasceński ..... 33 - 307
Jan od św. Tomasza — 149 - 281 - 307 326 - 334
Jan z Pouilli 111
Jan z Sterngassen 111
Jan Quidort 111
Jansens — 38 - 70 - 77 - 78 - 111 - 167 168 - 244
Joannes Teutonicus 111
Josephus Antonius Ferrari de Modoetia 64
Jouin ..... 111 - 256
Jourdain 253
Jungmann 226
Kachnik 112
Kant — XII - 38 - 57 - 123 - 131 - 160 168 - 228 - 229 - 252 - 289 - 308
Kappes M. 22
Kapreol — 111 - 240 - 241 - 251 - 252 256 - 258 - 264 - 265 - 267 268 - 272 - 275 - 281 - 292 302 - 313 - 316
Kartezjusz — XII - 177 - 178 - 227 290 - 294 - 308
Kleutgen ..... 34 - 111 - 179
Kowalski 111
Kuntz 152
Kuzański M. 20
Lagrange ..... 80 - 83 - 111
Lahouse ..... 111 - 313
Lahr 83
Lossada 313
Ledóchowski 125
Lehmen ..... 111 - 179 - 256 - 313
Leibnitz ..... 179 - 228 - 252
Lepidi ..... 179 - 313
Lessius 179
Liberatore ..... 111 - 154 - 179
Limbourg ..... 111 - 167 - 179
Linde 302

Locke ..... 228 - 252
Lorenzelli ..... 111 - 122
Mahieu 111
Malebranche 179
Mandatode ..... 111 - 252 - 313
Mandonnet ..... 54 - 96 - 111 - 120
Mangold 111
Maréchal ..... 34 - 80 - 81 - 111
Mattiussi ..... 111 - 127 - 149 - 154
Maurus — 33 - 87 - 90 - 122 - 177 197 - 289
Mauser 111
Medina 111
Mendive 179
Mercier — XV - 6 - 16 - 111 - 148 149 - 150 - 152 - 153 - 174 175 - 178 - 179 - 180 - 181 190 - 209 - 231 - 239 - 290 293 - 294 - 296 - 324
Michelet 4
Michelitsch 111
Mickiewicz 138
Migne 110
Mill Stuart ..... 221 - 228 - 252 - 289
Minges ..... 66 - 111
Molina 313
Monaco ..... 5 - 6 - 111 - 123 - 127
Munnynck 179
Muncunill 242
Munzi XII
Myślicki 228
Neberweg 14
Noldin ..... 111 - 167
Niphus 254
Noort Van 244
Nys D. 256
Okam ..... 177 - 178
Olivi P. J. 111
Ovidius 147
Pallavicina ..... 111 - 122
Palmieri ..... 111 - 179 - 229 - 242 - 313
Parmenides 122
Pecci G. 111
Pecci J. 111
Pègues ..... 78 - 111
Pesch — 34 - 69 - 82 - 179 - 242 - 313 326
Petazzi ..... 38 - 67 - 69
Piotr z Auvergne 111
Piotr a S. Catherina ..... 64 - 65
Piotr de Ladesna 122
Picard 83
Piccirelli ..... 111 - 123 - 127 - 132 - 167
Pitagoras ..... XIV - 175
Pius X 125
Pius XI 126
Platon — 103 - 108 - 248 - 283 - 300 313 - 316 - 318 - 322
Plotyn 110
Plutarch 4
Porfirjusz 4 - 26 - 34 - 110 - 216 - 230
Porretański Gilbert ..... 110 - 120
Poulpiquet 111
Preller 14
Proklus 110
Prantl 289
Ramirez O. J. M. — 22 - 32 - 34 - 43 48 - 54 - 57 - 60 72 - 74 - 78
Ravaisson 302
Raymond 111
Regnon 242
Reinstadler 326
Remer S. J. — 77 - 91 - 111 - 123 - 149 179 - 239 - 240 - 256 290 - 307 - 308 - 313 323 - 331
Renouvier 228
Ribot 252
Richet 252
Rickaby ..... 179 - 256
Ritter ..... 14 - 289
Rittler 122
Robert de Collotarto 111
Robinet 175
Rosmini ..... 127 - 179
Rougier ..... 147 - 148
Roy Le E. ..... 57 - 79
Roztworowski ..... 111 - 112 - 125
Rubia ..... 34 - 111 - 313 - 332
Russo ..... 178 - 179 - 256
Ryszard z Middletown 111
Sachs 256
Salmaticenses 243
San de 111
Sanseverino ..... 33 - 111
Suarez — 5 - 7 - 69 - 70 - 72 - 73 - 97 99 - 111 - 123 - 127 - 150 151 - 245 - 246 - 252 - 256 259 - 299 - 313 - 332 - 334
Schelling ..... 110 - 252
Schindel St. 110
Sekretan 177
Sertillanges ..... 80 - 111 - 149
Sextus Empiricus 308
Shakespeare 140
Sheeben 242
Scheler Max 252
Schiffini — 111 - 179 - 256 - 313 - 326 329
Shopenhauer ..... 228 - 308
Shuppe 280

Shwegler ..... 14 - 15 - 289
Sieniatycki 244
Siger z Brabancji 258
Signoriello 111
Simplicius 34
Sokrates — 108 - 147 - 148 - 241 - 278
283 - 293 - 294 - 313 - 316
318 - 322
Soncinas ..... 122 - 256
Soto Dominik ..... 111 - 123 - 292
Spencer 252
Spengl 289
Spinoza ..... 82 - 122 - 175 - 228
Steuer X. A. XV
Stentrup 242
Storchenau 181
Sylvius 258
Szkot Dun — 16 - 37 - 50 - 52 - 57 - 65
69 - 100 - 111 - 127
142 - 143 - 145 - 146
175 - 200 - 242 - 245
249 - 251 - 253 - 268
270 - 271 - 272 - 273
274 - 275 - 278 - 290
Taille M. de la. ..... 111 - 185 - 222
Taine 252
Teofrast 4
Terrien ..... 111 - 242
Thierry z Friburga 111
Tifanus ..... 111 - 127 - 242 - 245 - 249
Toletus 111
Tomasz z Bailli 111
Tomasz Aquinat — XI - XII - XIII
XV - 5 - 6 - 8 - 10
12 - 16 - 17 - 19
21 - 22 - 23 - 25
27 - 32 - 33 - 34
40 - 42 - 45 - 47
48 - 50 - 52 - 54
55 - 60 - 61 - 63
69 - 70 - 72 - 75
77 - 78 - 80 - 91
92 - 96 - 97 - 98
100 - 109 - 111
113 - 117 - 119
122 - 125 - 127
129 - 130 - 132
138 - 139 - 140
142 - 145 - 148
150 - 154 - 162
167 - 171 - 176
178 - 179 - 18/
190 - 191 - 192
195 - 197 - 200
202 - 203 - 209
217 - 218 - 225
227 - 238 - 239
240 - 244 - 248
249 - 250 - 251
252 - 256 - 258
259 - 260 - 265
266 - 267 - 268
270 - 275 - 281
285 - 289 - 291
292 - 294 - 298
300 - 302 - 304
306 - 307 - 308
313 - 324 - 327
332
Thomas a S. Joseph ..... 64 - 65
Tomasz de Sutton 111
Tongiorgi 242
Tournely H. 111
Trendelenburg ..... 14 - 15 - 289
Trilla 111
Trivet 111
Urráburu ..... 111 - 167 - 179 - 282
Valensin ..... 80 - 81 - 111 - 149 - 160
Valentia de 331
Vallet 179
Van de Voestyne 66
Vasquez ..... 111 - 246
Van der Aa. 179
Vespignani 111
Virgiliusz 126
Wachtel XIV
Wais — 82 - 83 - 112 - 123 - 131 - 133
155 - 178 - 183 - 242 - 244
259 - 293 - 313 - 326 - 329
Waitz 14
Wébert ..... 102 - 111 - 168 - 180 - 225
Wilhelm z Auvergne ..... 110 - 111
Willems ..... 111 - 242 - 326
Wolff ..... 181 - 252
Wundt ..... 228 - 252 - 289
Zarabilli 254
Zavelli 34
Zeller ..... 14 - 15 - 289
Zenon ..... 122 - 308
Zigliara ..... 111 - 179 - 313
Zimara 254
Żychliński ..... 111 - 125 - 236 - 326

SKOROWIDZ ALFABETYCZNY

Liczby wskazują na stronicę
Wykładniki na wiersz.

A.

Abstrahować — odrywać 161[21]
Afirmacja — twierdzenie 162[25]
Agregat — zbiór przypadkowy 249[31]
Aksjomat — zdanie uznane za zasadę 130[37]
Akt — czyn, sprawnik 191[22]
Aktualizować — czynić aktualnym, sprawiać, ubytniać 276[45]
Altruistyczny — dotyczący altruizmu czyli poglądu upatrującego korzyści drugiego 205[36]
Analityczny — rozbiorczy 179[1]
Analogja — podobnoznaczność 188[43]
Antropomorfizm — uosobianie Boga w postaci człowieka 183[22]
Arystoteliczny — podług nauki Arystotelesa 147[18]
Antyteza — przeciwstawienie, przeciwieństwo 26[15]

B.

Beztworzywny — niematerjalny 129[21]
Bezwzględny — absolutny 27[25]
Bliskoznacznik — synonim 187[13]
Brak — pozbawczość, privatio 200[21]
Byt — to, co jest lub może być 182[29]
Bytni — istnościowy, rzeczywisty, rzeczowy, realny 145[11]
Bytność — entitas 145[16]

C.

Cel — pierwsza z 4 głównych przyczyn 362[1]
Chaos — zamęt 156[7]
Ciągłość — rozmiar, quantitas 193[8]
Cojestwo — istota w pytaniu — odpowiedzi: co to? — Quidditas 107[5]
Człekokształtność — antropomorfizm 183[21]
Człon — część organiczna 151[35]

D.

Dobro — "czego wszystko pożąda" 187[31]
Dodatni — pozytywny 276[49]
Dojętność — doznawanie 17[10]
Doprowód — sprawnik, wykon, actus, entelecheia 27[27]
Dorównie — adaequate 145[29]
Dwudzielny — podzielny na dwie części, dychotomiczny 88[39]
Dwuznacznik — wyraz o podwójnem znaczeniu, aequivocus 154[27]
Dylemat — umyślnik o przesłankach rozjemnych zobacz Logikę 148[24]
Dynamiczny — ruchowy 57[47]
Dystynkcja — rozróżnienie 55[5]
Działawczy — dotyczący działania, aktywny 303[4]

E.

Egotyzm — pogląd uważający siebie za podstawę wszystkiego 205[36]
Element — pierwiastek wnętrzny 185[43]
Entymemat — umyślnik o jednej niewyrażonej przesłance 145[19]
Epitet — przydomek, wymysł 155[15]
Esencjalnie — istotnie, koniecznie 168[42]

F.

Fantasmagorja — widziadło, mamidło, urojenie 178[20]
Fenomenizm — pogląd uznający jeno przejawy 130[28]
Formalnie — kształtnie, foremnie, rzeczniowo 150[1]
Frazes — zdanie (wogóle w ujemnem znaczeniu) 148[17]

H.

Hypostatyczny — osobowy, osobnikowy 245[27]

I.

Idealistyczny — podług idealizmu 168[38]
Illogiczność — brak logiczności 191[1]
Iluzja — omam, złuda 151[19]
Istnienie — sprawnik, doprowód istoty 81[28]
Istność — existentia, wyraz oderwany od istnienie 54[1]
Istnościowy — dotyczący istnienia, bytni 145[9]
Istoczący — ustanawiający istotę 145[50]
Istota — podmiot i miara istnienia 81[28]

J.

Jakość — druga poczetowa przypadłość 298
Jedno — niepodzielone w sobie 187[30]
Jednoimiennik — jednego imienia, nazwy 24[35]
Jedność — jednia 182[3]
Jednotnik — rzecz jako ujednostkowiona 256[35]
Jednotnik — co istnieje w sobie niepodzielone, singulare 90[44]
Jednotreściowość — cecha przedmiotu jednej treści 21[27]
Jednoznacznik — wyraz o jednem znaczeniu, univocus 167[5]
Jednoznaczność — jednotreściowość, univocitas 81[10]
Jestestwo — istota, rzecz lub byt 92[1]
Jestestwo-zaródź — pierwobyt, pierwiastek 156[25]

K.

Konkretnie — zrośle, biorąc kształt z podmiotem 145[32]
Kosmiczny — dotyczący wszechświata 96[22]
Kres — koniec, kraniec, terminus 151[29]
Kryterjologiczny — należący do kryterjologji 167[8]
Krytyka — rozsądzenie 179[21]
Kształt — forma, doskonałość 185[23]

L.

Licznoznaczenie — wedle licznego znaczenia 51[46]
Logiczny — podług prawideł logiki 279[10]

M.

Materjalny — należący do materji, z materji 85[9]
Metafizyczny — należący do metafizyki istotny, konieczny 279[11]
Metodologiczny — tyczący się metodologji 168[43]
Mienie — habitus, to echein 200[14]
Mierność — podatność na mierzenie 18[14]
Modyfikować — sposobić, inaczyć 281[22]
Możliwość — stan możliwego 177[1-3-15]
Możliwy — co się może stać i być 177[4-5-19-20]
Możnik — możność zrośle brana 145[32]
Myt — tajemnicza nauka 148[34]

N.

Nadrodzajowy — ponad rodzaje 278[8]
Napięciowość — cecha danego napięcia, intensitas 19[25]
Narzędzie — przyczyna drogorzędna pod wpływem innej 360[1]
Narzędziowy — od narzędzie 335[13]
Nastawanie — pojęcie, napieranie, instantia 147[27]
Następczość — konsekwencja 146[3]
Następny — po czemś wedle pierwszego 196[17]
Nawodzenie — inductio 86[23]
Negacja — przeczenie, znoszenie lub zniesienie 159[20]
Nominalistyczny — według poglądu Nominalizmu 168[30]

O.

Obkreślenie — ograniczenie 161[35]
Obwodowy — tyczący się obwodu 160[11]
Odbieralnik — doznający czegoś od innego 90[7]
Odistnieć — przestać istnieć 158[50]
Odniosłość — relatio, stosunek odnośnia, wzgląd 200[21]
Odrębność — distinctio 81[21]
Okamizm — teorja Okama, terminizm 177[46]
Omianowanie — obdarzenie mianem czegoś, denominatio 27[13]
Ontologiczny — bytni, rzeczowy metafizyczny 168[28]
Ontologista — zwolennik ontologizmu czyli teorji, wedle której widzielibyśmy Boga w sobie już tu na ziemi 177[40]
Ontologizm — zob. ontoligista 179[3]
Orzeczenie — co umysł przypisuje podmiotowi 82[1]
Orzecznictwo — orzekanie się 207[24]
Orzecznik — co się orzeka o podmiocie, attributum 151[30]
Orzekalność — zob. przypisywalność 23[34]
Osobnikowy — dotyczący osobnika 27[25]

P.

Paralogizm — wniosek błędny 169[25]
Perypatetyk — zwolennik perypatetyzmu czyli nauki Arystotelesa 147[31]
Perypatetyzm — Szkoła Arystotelesa 102[6]
Pierwiastkowy — dotyczący pierwiastka 145[7]
Pierwoczujny — odczuwany na pierwszem miejscu 267[8]
Pierwoszcze — zarodek, pierwiastek, źródło 165[29]
Pierwowzór — pierwszy wzór 179[1]
Początek — pierwiastek, źródło 204[30]
Poczety — praedicamenta 188[2]
Podłożenie — suppositio, jedno wyłączne znaczenie danego wyrazu 26[7]
Podmiotniczenie — bywanie podmiotem 207[23]
Podmiotniczyć — być czemuś podporą, podmiotem 95[30]
Podobieństwo — zbieżność w kształtach 81[5]
Podobnoznacznik — wyraz podobnoznaczny, analogiczny 21[15]
Podobnoznaczność — analogja 16[1]
Podobny — przymiotnik od podobieństwa czyli zbieżność dwóch kształtów 196[16]
Podporządkowany — w rzędzie postawiony pod innem, podług pierwszego i następnego 146[23]
Podsobistniący — bez odrębnego od siebie podmiotu istniejący, subsistens 27[13]
Podsobistnik — zob. wsobistnik 116[30]
Podstata — co z natury swej w sobie istnieje, substantia 83[3]
Pojętność — zdolność pojmowania 147[14]
Poprzednik — wyraz lub zdanie poprzedzające inne 145[38]
Porządek — ordo, szereg, ład, szyk 204[43]
Powszechny — universalis 161[13]
Pozbawczy — odejmujący, privativus 186[17]

P.

Pozytywny — dodatni 159[17]
Prawda — dorówność umysłu i rzeczy 185[23]
Probierz — kryterjum, sprawdzian 168[44]
Problemat — zagadka, zagadnienie 158[38]
Przebieg — tok, rozwój, proces 146[31]
Przeciwieństwo — największa oddal dwóch kresów 196[16]
Przeciwstawieństwo — cecha przeciwstawienia 81[9]
Przeciwstawność — stan przeciwstawionego 196[16]
Przedmiot — rzecz miotana przez władzę 81[7]

Przedruchomienie — premotio 169[7]
Przedrzut — rzut, projectio 156[7]
Przepowłóczyście — wyniośle (transcendentaliter) 19[6]
Przepowłóczystość — wyniosłość 187[4]
Przesąd — uprzedzenie, zabobon 160[32]
Przewlekłość — wyniosłość (zob. wyniosły) 187[16]
Przyczyna, — to, z czego byt inny wypływa 333[14]
Przyczynowość — pierwiastek kształtny przyczyny 51[31]
Przyjemnik — odbieralnik, doznający (możność) 87[3]
Przypadłość — accidens, byt w innym 22[13]
Przypisywalność — orzekanie, attributio 23[2]
Pseudopojęcie — fałszywe pojęcie, pojęcie bez pojęcia 163[49]

R.

Rezultat — to, co wynika 158[28]
Rodczy — plenny, dotyczący rodu (zwłaszcza czynnie) 146[43]
Rosminianizm — teorja Rosminiego 162[8]
Równoimiennik — zob. jednoimiennik 24[35]
Równomierność — mierność wedle równości 18[13]
Równy — zbieżny w rozmiarze 196[17]
Rozjemcza — (mniejsza przesłanka) zdanie rozjemcze: albo...albo 154[13]
Rozmiar — ciągłość, quantitas 256[31]
Różnica — pierwiastek rozdwojenia rodzaju 196[16]
Różność — różnienie się, differentia 81[30]
Rozrząd — dispositio, usposobienie 298[23]
Ruch — "sprawnik w możności jako w możności" 204[28]
Rzecznia — ratio; pierwiastek umysłowej mowy lub narzekania. Wyraz używany filozoficznie w różnych podłożeniach, przeważnie w następujących: 1° w podłożeniu władzy rozumowania (rozum); 2° czynu rozumowania (rozumowanie); 3° postaci, wizerunku intelegijnego lub wrażonego (species impressa); 4° pojęcia umyślonego, kończącego bezpośrednio myślenie (słowo myślowe, verbum mentis); 5° określenia na zewnątrz wyrażającego to pojęcie; 6° samej rzeczy lub bytności przedmiotu powodującej postać w umyśle lub czyn tegoż umysłu lub też samo pojęcie; 7° rzeczy lub bytności przedmiotu kończącej w sobie na zewnątrz myślenie, tudzież pojęcie; 8° przedmiotu wyświetlonego w słowie myślowem czyli w pojęciu i to właśnie podług tegoż przedmiotowego wyświetlenia 17[20]
Rzeczniowy — od rzecznia, formalny, kształtny, podług rzeczni (zob. rzecznia) 161[15]

S.

Samoist — co samodzielnie istnieje, absolut 85[3]
Samowgląd — intuitio 191[22]
Scholastyczny — tyczący się scholastyki 179[22]
Sformułować — w formułkę ułożyć 165[21]
Skutek — byt zależny od przyczyny 337[3]
Sofizmat — wykręt fortel, błędne rozumowanie 276[47]
Solipsyzm — krańcowy subjektywizm 168[29]
Spółkształtność — uczestnictwo w tym samym kształcie 28[14]
Spółmierność — zob. równomierność 18[19]
Spółoznaczający — connotativus 159[15]
Spółuporządkowany — uporządkowany równorzędnie 146[22]
Sposobowość — modalitas 168[40]
Sprawnik — doprowód, pierwiastek sprawiający, actus 145[11]
Sprawność — stan sprawienia, wykończenia, actus lub actualitas, entelecheia 85[11]
Sprawnościowy — należący do sprawności 57[8]
Sprawny — dotyczący sprawnika, w sprawności, foremny, actualis 146[7]

Sprecyzowanie — udokładnienie 163[31]
Sprowadzanie — reductio 145[44]
Sprzeczność — przeciwstawność znosząca 175[20]
Stanownik — constitutivum; co stanowi daną rzecz 171[8]
Statyczny — spoczynkowy 88[45]
Stosowalność — odpowiedniość 175[36]
Stosunek — zob. odniosłość 81[28]
Stosunkowość — podobieństwo dwóch stosunków 19[2]
Stosunkowościowy —cieszący się przymiotem stosunkowości, proporcjonalny 28[43]
Stosunkowy — tyczący się stosunku, względny 186[18]
Stworzenny — należący do stworzenia 183[20]
Substancjalny — istotny, rdzenny, podstatowy 161[25]
Subsumować — podejmować, nastawać 258[38]
Surogat — materjał gorszy zastępujący lepszy 148[47]
Synonim — bliskoznacznik 187[14]
Syzyfowy — odnośny do Syzyfa 155[11]

T.

Takowość — oderwany przymiot takiego samego 28[23]
Taksamość — oderwany przymiot takiego samego 28[23]
Teorja — pogląd na całość rozwiniętego do pewnego stopnia podmiotu 177[30]
Tkwienie — sterczenie w podmiocie, inhaesio 157[8]
Tomistyczny — podług nauki św. Tomasza 147[18]
Tożsamość — identitas 51[28]
Transcendentalnie — wyniośle 187[39]
Tworzydło — kształt; to, czem coś 101[23]
Tworzywnie — materjalnie 179[17]
Tworzywo — materja; to, z czego coś 97[30]

U.

Ubytnienie — uczynienie bytem 145[52]
Ujemny — negatywny 276[49]
Ujętliwy — dający się ująć 281[40]
Ułożenie — situs, rozrządzenie części względem siebie 280[15]
Umyślnik — sylogizm
Unicestwialność — zob. zniszczalność 159[2]
Unikat — jedyny w swym gatunku 261[17]
Utożsamiać — czynić tem samem, identificare 29[23]

W.

Wistnienie — istnienie w podmiocie 246[7]
Wizerunek — obraz, postać rzeczy 81[8]
Władczy — tyczący się władzy, potestativus 168[2]
Władza — jakość czynna, bezpośredni pierwiastek działania
Wnioskowo — podług wniosku, konsekwentnie 150[5]
Wola — władza dążna 178[6]
Woluntaryzm — pogląd uzależniający możliwe od woli Bożej 176[13]
Wsobistnictwo — istnienie w sobie bez odrębnego podmiotu tegoż istnienia 121[19]
Wsobistnik — subsistens, w sobie istniejący 116[29]
Wsobistny — w sobie istniejący, subsistens 163[18]
Wymogowy — tyczący się wymogu
Wymóg — warunek potrzebny, wymagany 145[51]
Wyniosły — transcendentalny, przewlekły, przepowłóczysty 187[1]
Wywodny — dający się dowieść, wykazać przyczyną, deductivus 22[1]
Względnik — co się zwraca ku drugiemu, relativum 85[3]
Względność — odniosłość, stosunek 168[28]
Wzorowizm — platonizm 179[4]

Z.

Zakolić — okolić, zaokrąglić 160[7]
Założenie — położenie danego zdania w roli zasady 146[22]
Zamęt — nieład, nieporządek, zaburzenie 156[5]
Zapadzisto — cichaczem, milczkiem, chyłkiem, ciszkiem, implicite 29[40]
Zarezerwowany — zastrzeżony 165[5]
Zarys — obwód, szkic 158[41]
Zasada — podstawa, fundament, pierwiastek 178[7]
Zesiebność — aseitas, odsiebność 171[30]
Zawartość — contentum, coś pojemność czegoś wypełniające 163[49]
Zawisłoistność — istność zawisła 50[22]
Zawisłość — zależność 27[26]
Zinność — abalietas, odinność 171[30]
Zjednostkowany — uczyniony jednostką 273[26]
Złuda — iluzja, omam 150[35]
Zniszczalność — możność zniszczenia 159[2]

ERRATA

Strona	Wiersz	Błąd	Poprawka
IX	5	wrot	wzrost
X	18	skrzycie	skrycie
XIV	8	progmatyzm	pragmatyzm
18	47	analogija	analogja
26	47	okeślenie	określenie
31	48	przydłość	przypadłość
38	33	Belmont	Belmond
38	34	okrutniej	okrutnie
42	4	zcząstkowość	zcząstkować
42	11	wewnętrzne	wewnętrznie
43	41	będzieS	będzie
49	7	tsworzenie	stworzenie
56	49	Róg	Bóg
64	33	przysłówka	przysłówki
67	19	abala	obala
71	17	synegdochy	synekdochy
75	13	ąs	są
76	17	słówka	słówku
77	12	podobnoznacność	podobnoznaczność
82	46	łtumaczyła	tłumaczyła
92	11	miejcobycie	miejscobycie
92	29	radzaju	rodzaju
96	9	złożożność	złożoność
99	8	twozywo	tworzywo
99	33	twozrywa	tworzywa
100	25	ksztajtuje	kształtuje
100	27	tworzywa	tworzywu
108	20	kowałkiem	kawałkiem
110	16	wszaksze	wszakże
112	17	więć	więc
112	25	si	się
112	32	naukowa	naukową
114	11	odrzuczamy	odrzucamy
115	49	reczywistość	rzeczywistość
121	33	ex prefesso	ex professo
123	50	nawymównieszym	najwymówniejszym
130	23	w gronych	w górnych
130	25	ine	nie
133	31	woybrażają	wyobrażają
135	29	itsnieje	istnieje
136	49	to to	ta, to
160	36	dyspytującego	dysputującego
166	18	ecrtitudine	erectitudine
167	13	atmże	tamże
167	22	Doscoqs'a	Descoqs'a
168	3	wypowiedzeć	wypowiedzieć
171	10	stanowikiem	stanownikiem
172	9	nagankę	nagonkę
173	24	przedstawia	przeciwstawia
175	14	VII.	VIII.
179	24	porządtku	porządku
179	28	wystażczające	wystarczające
190	5	Twierdzenia	Twierdzenie

Strona	Wiersz	Błąd	Poprawka
197	40	prezciwnie	przeciwnie
199	16	pzeciwnie	przeciwnie
201	49	uzwględnia	uwzględnia
202	57	nawej	nowej
205	12	?	.
207	36	*	**
207	46	*	**
210	18	urochomia	uruchomia
215	18	przypodłościowych	przypadłościowych
217	1	przypodkowo	przypadkowo
223	7	jeko	jeno
227	22	by	byt
228	30	obłędzle	obłędzie
230	8	jodnoznaczny	jednoznaczny
231	1	wykluczająco	wykluczająca
234	18	(res naturae	(res naturae)
242	54	rocznicy	różnicy
243	15	porsonalitas	personalitas
245	13	osławiony	sławny
246	18	wykłuczyła	wykluczyła
248	15	sobę	osobę
250	40	noc	moc
261	40	poprawadzisz	poprowadzisz
272	30	pzez	przez
273	7	upowszechnie	upowszechnić
287	33	pierkszą	pierwszą
303	37	rozróżnżiamy	rozróżniamy
306	8	wiarosadów	wiarosądów
308	41	deceduje	decyduje
309	9	Podróżróżniam	Podrozróżniam
311	12	poneważ	ponieważ
313	2	jakikolwek	jakikolwiek
315	2	pricipiis	principiis
320	12	odrębiej	odrębnej
320	41	addalania	oddalania
323	24	doremne	daremne
328	32	przechadkę	przechadzkę
332	24	podpadająca	podpadającą
337	27	stosunek	skutek
340	23	no	na
346	22	podmioniczącego	podmiotniczącego
352	24	olbrzymam	olbrzymem
360	19	wyłpywa	wypływa
365	7	wyłodawuje	wyładowuje
365	25	upodabna	upodabnia

SPIS RZECZY

Przedmowa IX

Wstęp 3

Część Pierwsza — Byt 7

Rozdział I — Istota Bytu 7

Artykuł I — Pojęcie Bytu 7

Artykuł II — Różne Oznaczenia Bytu 8

Artykuł III — Szczególniejsze Wnioski 10

Rozdział II — Podobnoznaczność Bytu 16

Artykuł I — Podobnoznaczność Wogóle 16

Artykuł II — Różne Postacie Podobnoznaczności i Ich Właściwości 22

§ 1. — Podobnoznaczność Stosunku 23

§ 2. — Jedność tej Podobnoznaczności 24

§ 3. — Podstawowe Przyczyny Tej Podobnoznaczności 26

§ 4. — Podobnoznaczność Stosunkowości 28

§ 5. — Oderwanie w Podobnoznaczności 35

§ 6. — Orzekanie Podobnoznaczników i Określanie 41

§ 7. — Podobnoznaczność w Rozwoju Umiejętności 49

§ 8. — Przestrogi 52

§ 9. — Różne szczegółowe podziały podobnoznaczności 55

Schemat 59

§10. — Zastosowanie podobnoznaczności do pojęć wyniosłych 60

TWIERDZENIE I.—Byt i jego wyniosłe oznaczenia względem swych części podmiotowych czyli zakresu są podobnoznaczne podobnoznacznością stosunkowości i przypisywania 61

Rozdział III. — Możność i Sprawność 85

§ 1. — Czem są 85

TWIERDZENIE II. — Pierwsze składniki, które dzielą wszechbyt, są Możność i Sprawność 85

§ 2. — Podział Możności i Sprawności 87

§ 3. — Porównanie możności ze sprawnością 90

TWIERDZENIE III: Możność i Sprawność Rzeczowe, rzeczowo różnią się. 94

TWIERDZENIE IV: Przyczyna ograniczoności bytu leży w jego złożoności z możności i sprawności. 95

TWIERDZENIE V.—Sprawność odosabnia. 97

TWIERDZENIE VI.—Wszelka przemiana w bycie wykazuje nieomylnie jego złożoność z możności i sprawności, tak, że sprawność, wszechwzględnie czysta, wszechwzględną odznacza się niezmiennością. 101

§ 4. — Zasady oparte na możności i sprawności 104
Rozdział IV.—Istota i Istnienie. 107
TWIERDZENIE VII.—We wszelkiem stworzeniu istota rzeczowo różni się od jego istnienia. 110
§ 2. — Porównanie Istoty i Istnienia 169
Rozdział V.—Możliwość czyli Możność Przedmiotowa. 172
Twierdzenie VIII.—Możliwości wnętrzne nie zależą od Wszechmocy Bożej, ani też od Jego Woli. 177
Twierdzenie IX.—Umysł Najwyższego Artysty wykańcza wszelkie możliwości na podstawie istoty Bożej. 178
Część II. — Wyniosłe Oznaczenia Bytu 187
Rozdział I. — Właściwości Bytu Wogóle. 187
Twierdzenie X.—Można pojąć jeno trzy właściwości bytu — jedno, prawda, dobro. 187
Rozdział II.—Właściwości Bytu Poszczególne. 190
Artykuł I. — Jedno. 190
§ 1. — Jedno i Liczne. 190
Twierdzenie XI.—Jedno towarzyszy zawsze i wszędzie wszelkiemu bytowi. 190
Twierdzenie XII.—Jedno nie dodaje bytowi nic dodatniego, ale tylko przeczenie podziału. 190
§ 2. — Pierwsze pojęcia wyłonione z jednego i licznego: Tożsamość i odrębność, rozbieżność i różnica, przeciwstawność i przeciwieństwo, podobne i równe, pierwsze i następne. 196
Artykuł II. — Prawda Ontologiczna czyli Bytnia. 205
Twierdzenie XIII.—Prawda bytnia polega na zgodności rzeczy z myślą. 207
Twierdzenie XIV. — Prawda bytnia pokrywa w swej przewlekłości cały zakres bytu 208
Artykuł III. — Dobro i Zło. 210
§ 1. — Dobro. 210
Twierdzenie XV.—Dobro nie dodaje bytowi różnicy rzeczowej, lecz tylko myślowy stosunek stosowności do pożądania. 211
§ 2. — Zło. 215
Twierdzenie XVI.—Przyczyną zła jest dobro. 217
Artykuł IV. — (Dodatkowy) — Piękno. 222
Twierdzenie XVII.—Piękno z doświadczenia określamy: "to czego widok sprawia przyjemność." Istotnie: "blask porządku." 223
Część III. — Podstata i Przypadłość. 227
Rozdział I. — Podstata. 227

Artykuł I. — Rozbiór Podstaty. 227
§ 1. — Pojęcie Podstaty. 227
§ 2. — Podział Podstaty. 229
§ 3. — Właściwości Podstaty. 230
§ 4. — Podstata a istota. 231
§ 5. — Podstata a przyroda. 231

Twierdzenie XVIII.—Przyroda ujednostkowiona, a osobnik lub osoba nie odrębniają się rzeczowo, ale umysłową ich odrębność wprowadza rzeczywistość zewnętrznie dodana w stworzeniu, wewnętrzna — w Stwórcy. 236

Twierdzenie XIX.—Na osobę stworzoną składają się koniecznie dwa odrębne składniki, tj. przyroda umysłowa i spółmierne istnienie, nic mniej — nic więcej. 240

Artykuł II. — Pierwiastek Osobniczy. 253

Twierdzenie XX.—Pierwszorzędnym pierwiastkiem osobniczym jest tworzywo; drugorzędnym zaś — rozmiar. 256

Rozdział II. — Przypadłości. 279

Artykuł I. — Przypadłość Wogóle. 279

Twierdzenie XXI.—Rzeczywistość przypadłości w podstacie stworzonej nie da się zaprzeczyć. 281

Twierdzenie XXII.—Każda z dziewięciu przypadłości zosobna jest pewną rzeczywistością. 282

Twierdzenie XXIII.—Chociaż naturalnem prawem przypadłości tkwią w podstacie, atoli pod wpływem pierwszej przyczyny mogą oddzielnie istnieć. 290

Twierdzenie XXIV.—Przypadłości istnieją swojem własnem istnieniem, a nie istnieniem podstaty. 292

Artykuł II. — Jakość. 298
§ 1. — Jakość Wogóle. 298

1. — Określanie Jakości. 298

Twierdzenie XXV.—Mamy cztery główne gatunki jakości: rozrząd gatunkowy i nałóg, władność i bezwładność, czujne jakości i uczucie, postać i kształt 299
§ 2. — Poszczególne Jakości. 302

Twierdzenie XXVI.—Różnica zachodząca między rozrządem, a nałogiem jest gatunkowa. 302

Twierdzenie XXVII.—Są nałogi istnościowe i działawcze. 303

Artykuł II. — Odniosłość. 306

Twierdzenie XXVIII.—Z przyrody swej odniosłość jest przytomna lub przyboczna. 306

Twierdzenie XXIX.—Istnienie rzeczowych odniosłości nie da się zaprzeczyć. 308

Twierdzenie XXX.—Trzy są tylko główne podstawy odniosłości: lik, miara, działanie i biernia. 325

Twierdzenie XXXI.—Odniosłość dzielimy na cztery główne człony i cztery tylko: 1) Odniosłość istna i obwisła ("secundum esse", "Secundum dici")! 2) Rzeczowa i myślowa; 3) Wzajemna i jednostronna; 4) Równotreściowa i różnotreściowa. 326

Twierdzenie XXXII—Właściwości stosunku są w liczbie pięciu: — 1—bezprzeciwność; 2—bezstopniowość; 3—wypowiadanie się zwrotne; 4—jednoczesność przyrody; 5—jednoczesność poznania. 329

Część IV. — Przyczyny Bytu. 332

Rozdział I. — Przyczyna Wogóle. 332

Artykuł I. — Przyczyna. 332
§ 1. — Pojęcie Przyczyny. 332
§ 2. — Podział Przyczyn. 334

Twierdzenie XXXIII.—Mamy cztery prawdziwe przyczyny główne: dwie wewnętrzne — tworzywna i kształtna, dwie zewnętrzne — celowa i sprawcza. 335

Twierdzenie XXXIV.—Przyczyna wyprzedza skutek pierwszeństwem przyrody, nie zawsze pierwszeństwem czasu. 336

Twierdzenie XXXV.—Doskonalszą jest przyczyna całkowita lub pierwszorzędna od swego skutku. 337

Twierdzenie XXXVI.—Wszelki stosunek zawisł od własnej przyczyny. 337

Artykuł II. — Zasada Przyczynowości. 339

Twierdzenie XXXVII. — Zasada przyczynowości jest zasadą rozbiorczą i pewną. 341

Rozdział II. — Poszczególne Przyczyny. 345

Artykuł I. — Przyczyna Tworzywna i Kształtna. 345

Twierdzenie XXXVIII.—Tworzywo i kształt istotnie wpływają na skutek jak prawdziwe przyczyny. 345

Twierdzenie XXXIX—Przyczynowość tworzywa polega na podmiotniczeniu. kształtu — na kształtowaniu. 345

Artykuł II. — Przyczyna Sprawcza. 350
§ 1. — Przyczyna Sprawcza Główna. 350

Twierdzenie XL. — Wszelkie jestestwo, nawet stworzone, cieszy się sprawczością. 351

Twierdzenie XLI. — Działanie Działacza Przyczynowością. 352
§ 2. — Przyczyna Narzędziowa. 360

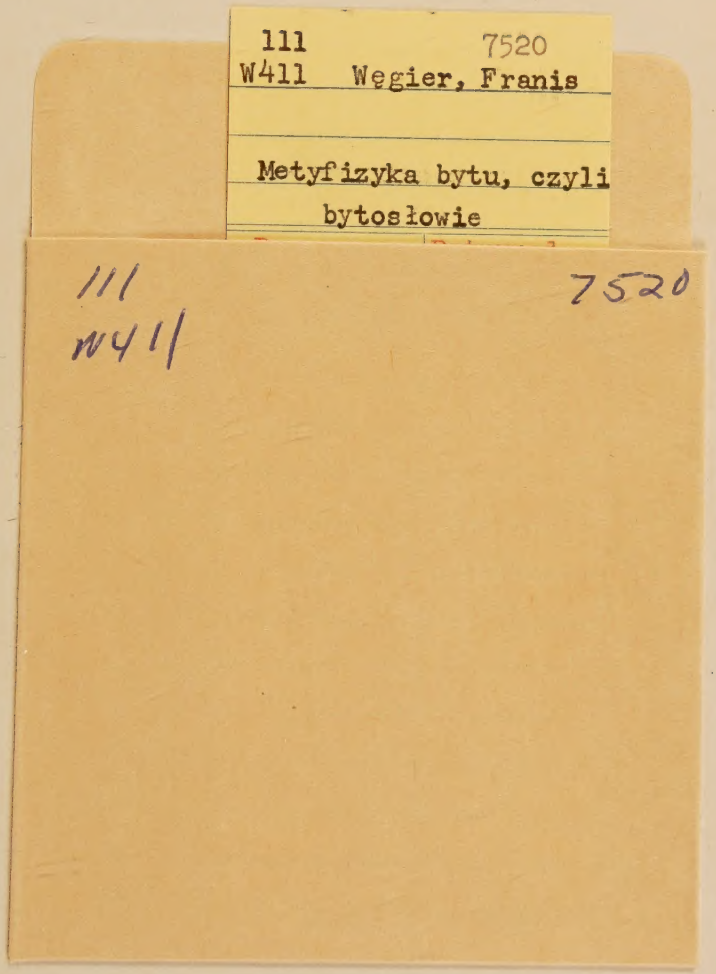
Artykuł III. — Przyczyna Celowa. 362

Twierdzenie XLII. — Cel cieszy się rzeczywistą przyczynowością, owszem, z czteru przyczyn — cel pierwszą przyczyną. 363

Twierdzenie XLIII. — Skłaniać ku sobie jest przyczynowością celu. 364
Zasady Przyczynowe. 366

Date Due

111
W411



LIBRARY
ST. HYACINTH COLLEGE AND SEMINARY
GRANBY, MASSACHUSETTS